Th. U.
471
n/1

Th. U. 471^n (1

Aufsätze
theologischen Inhalts

von

Paul Joachim Siegmund Vogel,
Prof. der Theol. in Altdorf.

Erstes Stück.

Nürnberg und Altdorf,
bei J. C. Monath und J. F. Kußler.
1796.

A 64 | 242

Bayerische
Staatsbibliothek
München

An den

Herrn Marktsadjunkt

Paul Wolfgang Merkel

in Nürnberg.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

In der Stimmung, in welcher man einen Freund bei der Hand fässt, um ihn aus einer grossen Gesellschaft, in welcher über eine interessante Materie viel und laut gesprochen, auch gestritten wird, wegzuführen, und ihm über den Gegenstand des Gesprächs, und über die Punkte, auf welche die Disputierenden nicht genug Rücksicht zu nehmen schienen, seine Meinung vertraulich zu eröffnen, die man der Gesellschaft nicht hätte mittheilen können, ohne die Streitenden zu überschreien, und sich mit ihnen selbst in einen vielleicht allen Parteien unangenehmen Streit einzulassen, — in dieser Stimmung habe ich mich an

 Dich,

Dich, mein edler Freund, gewandt, als ich die Aufsätze niederschrieb, die Du hier erhältst. Diese Unterhaltung mit Dir war mir eine Art von Ersatz für so manche glückliche Viertelstunde, die mir unter ähnlichen Unterhaltungen in Nürnberg mit Dir verfloß, ungeachtet ich bei dieser, Deiner Einsprache und Deiner Einhülfe entbehren mußte. Ich wollte einem Freunde das im Geiste vorreden, was ich niederschrieb, um die Klasse von Lesern, denen ich meine Schrift zunächst bestimmte, fest im Auge zu behalten; dieser Freund mußte also ein Mann sein, der selbst zu denken gewohnt, und scharf zu denken geübt, und dem der Gegen-

stand,

stand, mit dem ich mich beschäftigte, nicht fremd und nicht gleichgültig wäre, ein Mann, dem die Verbreitung und Erhöhung der Moralität am Herzen läge, und der den Einfluß der Religionsbegriffe auf die Moralität nach seiner ganzen grossen Wichtigkeit zu schätzen wüßte, ohne sich jedoch die Theologie zu einem eigentlichen Studium gemacht zu haben — und damit ist Dir denn erklärt, warum ich mich an Dich wandte, und jetzt öffentlich an Dich wende.

Ich kann voraussehen, daß ich bei dieser Anrede an Dich viele Zuhörer haben werde, die Dich nicht kennen, und noch mehrere, die Dich nach Geist und

Herzen nicht so kennen, wie ich. Wie gerne möchte ich sie mit Dir bekannter machen! Aber Du müßtest der nicht sein, der Du bist, wenn eine treue Schilderung Deiner Vorzüge in dieser Anrede an Dich Dir gefallen könnte. So sei es denn. Kennt Dich doch Einer ganz, der Eine, dessen Wohlgefallen das höchste Ziel aller unsrer Bestrebungen ist. Er segne Dich und die Deinigen!

Altdorf,
den 20. Jan. 1796.

Vogel.

Vor-

Vorrede.

Ueber die Gegenstände der Aufsätze, die ich hier dem Publicum vorzulegen anfange, und über die Klasse von Lesern, an welche sie zunächst gerichtet sind, glaube ich mich in der vorstehenden Zueignungsschrift im Allgemeinen hinlänglich erklärt zu haben.

Das erste Stück enthält die erste Abtheilung einer Untersuchung über die Göttlichkeit der christlichen Religion. Dieser Gegenstand gehört unstreitig unter diejenigen, die keinem redlichen Verehrer der Tugend, keinem wirklichen Menschenfreunde gleichgültig sein können. Man darf voraussetzen, daß die wichtigsten Schriften, welche, besonders seit der Anwendung der kritischen Philosophie auf diesen Gegenstand, über ihn erschienen sind, die Bestimmungen, welche die Begriffe: Göttlichkeit und Religion, sowohl an sich als in Beziehung auf das Christenthum, durch diese Schriften erhalten haben, und die erheblichsten Gründe, die von den

streitenden Parteien gegen einander aufgestellt worden sind, jedem gebildeten Manne, wenn er auch weder eigentlicher Theologe noch eigentlicher Gelehrter ist, nicht ganz unbekannt geblieben seien. Bei der Behandlung dieses Gegenstandes scheinen mir einige Punkte entweder übersehen oder doch nach ihrer Wichtigkeit nicht genug erwogen worden zu sein, welche den Untersuchungen eine andere Richtung oder wohl einen ganz andern Ausschlag gegeben haben dürften. In jeder Hinsicht gehört also dieser Gegenstand unter diejenigen, mit welchen sich die gegenwärtigen Aufsätze zu beschäftigen die Absicht haben.

Behandelt habe ich ihn auf die Weise, daß ich die Untersuchung desselben selbst übernahm, nachdem ich von den neuern Untersuchungen diejenigen, die mir als die wichtigern bekannt geworden waren, studiert, und sie nach den minder geachteten Punkten, von denen so eben die Rede war, geprüft hatte. Es wäre vielleicht zweckmässiger gewesen, diese Prüfung vor den Augen des Lesers anzustellen; wenigstens hätte ich hoffen dürfen, durch diese Methode die Entscheidung der streitigen Fragen mehr zu erleichtern. Auch würde ich wohl

wohl diese Art der Behandlung gewählt haben, wenn meine gegenwärtige Lage mir so viele und so zusammenhängende Musse übrig liesse, als zur zweckmässigen Vollendung eines solchen Werkes erforderlich wäre. Da ich nun aber eine solche Musse nicht zu erwarten habe: so wählte ich die flüchtigere Form der Behandlung, bei welcher ich des Hinweisens auf die Schriften, auf die ich hinsah, enthoben sein konnte, und welche schon durch die Benennung: Aufsätze, angekündigt wird. Ich wählte sie um so lieber, da sie es mir möglich machte, den Anfang meiner Untersuchung schon jetzt vor das Publicum zu bringen.

Ich weiß, daß die Eile mit der Bekanntmachung unsrer Untersuchungen in der Regel nicht zur Entschuldigung der Unvollkommenheit ihrer Ausführung dienen kann: und da ich keine mich selbst betreffenden Gründe von besondrer Erheblichkeit zur Eile habe; so würde ich sehr bereit gewesen sein, meine Arbeit länger fortzusetzen, und sie später auszustellen, wenn es mir nicht viel wichtiger geschienen hätte, auf das, worauf bei der Untersuchung der Göttlichkeit der christlichen Religion mehr Rücksicht genommen werden sollte, bald auf-

merksam zu machen, als, meiner Untersuchung die mir möglichste Vollendung zu geben.

Die Sache, welche untersucht wird, ist nicht bloß eine Sache des Wissens, bei der es uns gleichgültig sein kann, wie bald wir sie durchschauen können; sie ist nicht eine Sache, über welche das Publicum sein Urtheil gelassen aufschieben kann, bis sie nach und nach ganz in das Licht gesetzt worden ist: sondern sie ist eine Sache, von der, allerwenigstens die Gemüthsruhe vieler Menschen, und, wie die Erfahrung lehrt, grossentheils auch die Moralität mancher Menschen abhängt, und in der jeder nothwendig, wenigstens seinem äussern Betragen nach, schon während ihrer Erörterung Partei nehmen muß. Hier ist es also für jeden, der zur Entscheidung der streitigen Frage, oder wenigstens zur Erhaltung der Gemüthsruhe und der Moralität mehrerer Menschen während ihrer Unentschiedenheit, etwas beitragen zu können glaubt, wenn er anders das, wodurch er es zu können glaubt, hinlänglich überdacht hat, Pflicht, seinen Beitrag so bald als möglich zu liefern. Er kann sich in seiner Schätzung der Wichtigkeit dieses Beitrags irren; in seiner Meinung von der

Pflicht, ihn zu liefern, und bald zu liefern, kann er es nicht.

Das ist der Grund, warum der gegenwärtige Auffsatz die Gestalt erhalten hat, in der er vorliegt. Ich habe höchst wichtige Lehren, auf die ich selbst meine ganze Untersuchung baute, wie z. B. die von der Zweckmässigkeit der Natur, mehr angedeutet als vorgetragen, weil ich voraussetzte, daß diese grosse Lehre meinen Lesern nach Kants Critik der Urtheilskraft schon so bekannt sei, daß meine Anwendung von derselben ihnen eben so verständlich als einleuchtend sein müsse. Ich habe dagegen andern Behauptungen, wie z. B. den Folgerungen aus dem praktischen Beweise für das Dasein Gottes, ausführlich widersprochen, weil in einigen erheblichen Schriften über Offenbarung vieles darauf gebaut ist, was der Untersuchung über die Göttlichkeit der christlichen Religion eine andere Richtung geben muß, als sie nach meinem Urtheil bekommen darf, und doch der Ungrund dieser Folgerungen, und die Unzulänglichkeit des praktischen Beweises ohne Zuziehung des teleologischen, bei dieser Untersuchung meines Wissens noch nicht, so weit es nöthig war, gezeigt worden ist. Dagegen

habe

habe ich andern Behauptungen, ohne ihrer zu erwähnen, nur meine Behauptung entgegengestellt, wenn mir diese durch den Zusammenhang der Argumentation schon hinlängliche Gewißheit zu haben schien: höchstens habe ich nur in den Noten auf sie verwiesen. Daß ich bei der Ausführung meiner eigenen Meinungen in denen Punkten weitläufig bin, auf welche nach meinem Bedünken bisher nicht Rücksicht genug genommen worden ist, bedarf wohl keiner Entschuldigung.

Die hier angefangene Abhandlung wird, hoffe ich, bald zu Ende gebracht werden. Wie bald aber mehrere Stücke dieser Sammlung werden nachfolgen können, getraue ich mir nicht zu bestimmen, da eine Ausgabe des Neuen Testaments mit lateinischen erklärenden Anmerkungen mir leicht auf wenigstens ein paar Jahre alle Zeit kosten könnte, die mir meine Amtsgeschäfte zu Arbeiten dieser Art lassen. — Und hiermit sei denn diese Ausgabe nach dem Willen der Verlagshandlung angekündigt. Eine bestimmtere Erklärung über das, was dabei geleistet werden soll, würde hier nicht an ihrer Stelle sein.

Ueber

die Göttlichkeit der christlichen Religion.

Erste Abtheilung.

Einleitung.

Es ist eine erfreuliche Wahrnehmung, daß die Theologen, so sehr sie auch über viele Sätze, die zum christlichen Lehrgebäude gehören, von einander abgehen und mit einander streiten, dennoch über Einen Punkt einig sind, der allen Christen der wichtigste sein muß, daß nehmlich die christliche Religion göttlich sei. Wenn das unbestritten ist, so scheint es, daß man eine gänzliche Beilegung aller Streitigkeiten und einen endlichen Vergleich der streitenden Parteien in einer nicht allzuweiten Ferne hoffen dürfe. Denn wenn es entschieden ist, daß die Belehrung, welche uns Christus von Gott, und dessen Verhältnissen gegen uns und den unsrigen gegen ihn, und unsern daraus hervorgehenden Pflichten gegeben hat, von Gott selbst herkomme — und das muß doch das Wort göttlich, von einer solchen Beleh-

rung gebraucht, sagen wollen — wenn das entschieden ist: so scheint nichts übrig zu sein, als darüber sich zu vereinigen, was uns denn Jesus eigentlich gelehrt habe, welche Belehrungen also für christliche Religion anerkannt werden müssen.

Und damit scheint es so viele Schwiehrigkeiten nicht zu haben. Denn ungeachtet die ganze Kirchengeschichte mit Beweisen angefüllt ist, daß es von der Entstehung des Christenthums an äuserst selten gelungen sei, eine streitende Partei zur Ablegung ihrer Meinungen, oder die streitenden Parteien zur Vereinigung zu bringen — wozu doch, da auch sie sämtlich die christliche Religion für göttlich anerkannten, nicht mehr erforderlich gewesen wäre, als gegenwärtig ist, nehmlich zur Ueberzeugung aller Parteien zu bestimmen, was in der bestrittenen Materie eigentliche christliche Lehre sei —; ungeachtet ferner kaum die schwächste Hoffnung vorhanden ist, die noch jetzt bestehenden grössern und kleinern christlichen Religionsparteien in der Bestimmung der christlichen Lehre zum Einverständniß zu bringen: so läßt sich dennoch hoffen, daß dieses bei den streitenden Theologen unsrer Kirche leichter geschehen könne. Denn es zeigt sich bei der Betrachtung

der Art, wie man diese Verschiedenheiten der Meinungen zu beseitigen suchte, daß es häufig den streitenden Parteien weniger um die Wahrheit, als um ein ganz anderes Interesse zu thun war, wie das noch jetzt bei den grossen christlichen Religionsparteien der Fall zu sein scheint; daher denn die Versuche, eine Uebereinstimmung zu bewirken, bei gleicher Gewalt der uneinigen Parteien, wie ein politisches Pacificationsgeschäfte betrieben wurden, bei welchem die wichtigste Frage ist, was die Parteien von ihren Rechten und Besitzungen ohne wesentlichen Verlust gegenseitig schwinden lassen können; bei ungleicher Gewalt hingegen, wie die Bekämpfung einer Empörung, bei der es nur darum zu thun ist, die widerspenstigen Köpfe durch Uebermacht zur Verbergung ihrer Unzufriedenheit zu nöthigen. Es zeigt sich, daß man über das Fundament, nach welchem das Religionsgebäude jeder Partei geprüft werden sollte, nichts weniger als einig war, indem man der Vernunft und der Bibel oft andere Autoritäten entgegensetzte, die von denen nicht anerkannt werden konnten, welche eine streitige Lehrbestimmung aus jenen entschieden wissen wollten. Und wenn auch die streitenden Parteien die Bibel für den Entscheidungsgrund

annahmen, so zeigt doch die Geschichte, daß man ehemahls in dem, was zu ihrer richtigen Erklärung erforderlich ist, viel zu unerfahren und unter einander selbst viel zu getheilter Meinung war, als daß auf diesem Wege eine Erkenntniß des Wahren und Irrigen in den Behauptungen hätte gefunden werden können. Dagegen scheint unter den Theologen unsrer Kirche weder ein Interesse, welches das Interesse, die Wahrheit in der wichtigsten Angelegenheit der Menschen zu finden, überwöge, noch eine Uneinigkeit über den Entscheidungsgrund, noch auch eine Unkunde oder Verschiedenheit der Grundsätze in der biblischen Exegese, — wenn nehmlich die Streitigkeiten aus der Bibel entschieden werden sollen, wie es die allerseits zugestandene Göttlichkeit der christlichen Religion wahrscheinlich macht, — in einem solchen Grade vorhanden sein zu können, der ihre Vereinigung so hindern könnte, wie die Vereinigung der verschiedenen christlichen Kirchen bisher gehindert worden ist.

Allein diese Hoffnung wird bei einer genauern Beleuchtung der Vorstellungen der verschiedenen Parteien sehr zweifelhaft. Denn es ergiebt sich aus einer solchen Beleuchtung, daß die Parteien in dem Begriffe der Worte: Gött-

Göttlichkeit und Religion viel weiter aus-einander sind, als ehemals, und daß dadurch die Aussicht wenigstens eben so fern ist, daß die Parteien über den Entscheidungsgrund sich vereinigen könnten.

Sollen also unsre Theologen über die Lehre unsrer Religion je vereinigt werden; so müssen sie erst über gewisse Präliminarpunkte, die Begriffe Göttlichkeit und Religion betreffend, unter sich einig geworden sein. Und sonach ist es keine zwecklose oder unwichtige Unternehmung, ihre Verschiedenheit in diesen Begriffen auseinanderzusetzen, die Gründe dieser Verschiedenheit zu entwickeln und gegen einander abzuwägen, und so zu versuchen, ob nicht Ein Begriff von diesen Worten zum allgemeingeltenden erhoben werden könne.

Die Untersuchung dieses Gegenstandes würde viel an Klarheit gewinnen, wenn sie jeden dieser Begriffe besonders beleuchten könnte. Allein die Gründe der Verschiedenheiten in dem Begriffe Göttlichkeit liegen grossentheils in den Verschiedenheiten in dem Begriffe Religion, und die Gründe von diesen wieder in jenen; und so ist man denn genöthiget, immer auf beide zugleich Rücksicht zu nehmen, woraus die unangenehme Nothwendigkeit entsteht,

manches, was zur Bestimmung des einen gehört, so lange nur wie im Vorbeigehn mitzunehmen, und voraussetzend anzudeuten, bis man mit der Bestimmung des andern einigermassen im Reinen ist.

Den Versuch hiervon enthält gegenwärtige Abhandlung, die von dem Begriffe Göttlichkeit ausgeht, dann den Begriff der göttlichen Religion zu bestimmen sucht, und zuletzt die Uebersicht der Bestimmungen beider Begriffe geben soll, die zum Resultat erforderlich ist.

Erste

Erste Abtheilung.

1.

Wenn man eine Religion göttlich nennt, so will man, dem allgemeinen Sprachgebrauche zufolge, damit ausdrücken, daß sie von Gott den Menschen bekannt gemacht worden sei, und daher muß jede göttliche Religion auch geoffenbarte Religion heisen können. Da das Prädicat göttlich, von einer Religion gebraucht, allgemein so verstanden wird: so ist es nicht so ganz redlich, wenn man dasselbe bloß als gleichbedeutend mit vortrefflich gebraucht, ohne sich darüber zu erklären; da man nicht nur durch diesen Gebrauch seine eigentliche Meinung verbirgt, sondern auch nicht einmahl nach den Gesetzen der Sprache zu einem solchen Gebrauche berechtigt ist, den kaum der Affect, der für die Vortrefflichkeit seines Gegenstandes den stärksten Ausdruck sucht, entschuldigen kann. Selbst wenn durch dieses Prädicat zu erkennen gegeben werden soll, daß

eine Religion nichts enthalte, was nicht Gottes würdig sei, und mit seinen von uns erkannten Eigenschaften übereinstimme, ist, wenn man nicht geflissentlich einen Mißverstand veranlassen will, eine ausdrückliche Erklärung nothwendig.

Ehe wir nun untersuchen, ob und in welchem Sinne die christliche Religion, das heist, die Lehre von Gott und den Verhältnissen desselben gegen die Menschen und der Menschen gegen ihn, aus welcher die Pflichten der Menschen abgeleitet werden, die von Christus, sowohl selbst, als durch die von ihm unterrichteten Schüler, vorgetragen worden ist, göttlich, das heist, geoffenbart, von Gott durch ihn bekannt gemacht worden sei: müssen wir zuvor untersuchen, ob überhaupt eine Religion göttlich sein könne. Bei dieser Untersuchung können wir uns nicht damit befriedigen, daß es mit Vorstellungen von Gott, in welchen nichts enthalten sei, was nicht in dem Begriff des vollkommensten Wesens läge, sich vereinigen lasse, daß er sich den Menschen offenbare; sondern wir müssen zuvörderst erwägen, ob wir nicht nur befugt, sondern wirklich bemüssigt seien, solchen Vorstellungen von Gott, zu welchen eine Offenbarung von ihm passt,

nicht

nicht bloß Schicklichkeit, sondern auch Wahrheit beizulegen. Können wir das nicht hinlänglich darthun: so fällt es in die Augen, wie schwehr es uns werden müsse, darzuthun, daß eine gewisse Religion, daß die christliche, von ihm geoffenbaret sei.

Da die kritische Philosophie nicht nur diejenige ist, welche die vor ihr bei uns herrschenden Systeme in der Grundlage erschüttert hat, sondern auch diejenige, die durch ein künftiges System in ihrer Grundlage kaum erschüttert zu werden fürchten darf: so ist es sehr natürlich, daß wir zuvörderst den Begriff einer Offenbarung mit ihrer Lehre von Gott vergleichen. Diese Lehre ist von dem tiefsinnigen Stifter dieser Philosophie theils in der Kritik der praktischen Vernunft, theils in der Kritik der Urtheilskraft vorgetragen worden. Sie wurde aber von Philosophen seiner Schule schon angenommen, ehe noch die Kritik der Urtheilskraft erschien. Auch schon nach der Kritik der praktischen Vernunft schien manchen dieser Philosophen eine Offenbarung, wenigstens eine mittelbare, mit der praktischen Idee von Gott sehr wohl bestehen zu können. Davon ist es nun dem Verf. nie gelungen sich zu überzeugen; auch ist es nicht unwichtig, darzuthun, daß wir

nicht bloß praktisch genöthigt seien, einen Gott anzunehmen, weil uns diese Nothwendigkeit allein nie zur Annahme einer Offenbarung von ihm berechtigen könnte.

Die praktische Vernunft gelangt nehmlich zur Idee: Gott, auf folgendem Wege: Der Mensch nimmt zwei Forderungen in sich wahr, von denen er keine von sich ablehnen kann, die eine, dem Sittengesetze, das seine Vernunft ihm giebt, zu gehorchen, die andere, sich Glückseeligkeit zu verschaffen, von welcher Forderung seine Sinnlichkeit nicht absteht. Nun findet er es aber unmöglich, in seinem Erdenleben beide Forderungen zu vereinigen, da nicht nur das Sittengesetz selbst ihm manches versagt, was ihm angenehme Empfindungen verschaffen würde, und manches auflegt, was ihm sehr unangenehme verursacht, sondern auch bei dem Gehorsam gegen das Sittengesetz die Dinge auser ihm sehr häufige oft überwiegend unangenehme Empfindungen in ihm hervorbringen. Um also dem Sittengesetze gehorchen zu können, ist es ihm nothwendig, in einem andern Leben eine Verbindung der Sittlichkeit und der Glückseeligkeit zu erwarten. Diese kann aber nur ein Wesen hervorbringen, das die Macht und den Willen hat, alle Ereignisse in jenem bevor-

stehen-

stehenden Leben so zu ordnen, daß sie jedem Menschen ein solches Maaß von Glückseeligkeit verschaffen, als ihm nach dem Grade seines Gehorsams gegen das Sittengesetz gebührt; und dieses Wesen ist Gott.

Vergleichen wir nun mit diesem Lehrbegriffe die Begriffe, die wir uns von Gott machen müssen, wenn wir annehmen wollen, er offenbare sich den Menschen: so ergiebt sich, daß keiner von diesen Begriffen in jenem Lehrbegriffe liege, und daß also nach demselben Lehrbegriffe nicht einzusehen sei, wie Gott sich offenbaren könne.

Soll Gott den Menschen sich offenbaren, so muß Er ihnen eine Kenntniß von sich verschaffen. Das könnte geschehen,

1. wenn er die Kraft, durch welche der Mensch ihn erkennt, dem Menschen gäbe. Wenn also die menschliche Vernunft nach ihren Denkgesetzen Gott erkennt: so könnte das eine Offenbarung Gottes heisen, im Fall Gott dem Menschen die Vernunft und dieser ihre Denkgesetze gegeben hätte. Allein die Vernunft ist nicht berechtigt, das anzunehmen; denn sie würde sonst Gott unter die Kategorie der Causalität, als die Ursache der Vernunft und ihrer Denkgesetze, bringen, und

das kommt ihr nicht zu, da ihr von Gott keine Anschauung gegeben ist; und um ihres praktischen Interesse willen ist sie auch nicht dazu bemüssigt, da dieses noch dazu gewinnt, wenn die Vernunft als ganz unabhängig gesetzgebend betrachtet wird.

Kann nun eine Offenbarung Gottes in diesem Sinne nicht angenommen werden: so bleibt nichts übrig, als daß Gott

2. Ereignisse in der Sinnenwelt veranstalten müßte, um sich dem Menschen zu erkennen zu geben. Allein in der praktischen Theologie liegt nichts, was uns, das anzunehmen, berechtigen oder bemüssigen könnte. Nach ihr wissen wir nichts von Gott, als daß er einst, wann Heiligkeit und Glückseeligkeit in Verbindung gebracht werden sollen, die Ereignisse zu dieser Bestimmung ordnen werde. Daß er jetzt schon Ereignisse zu irgend einer Bestimmung ordne, oder nur die Macht habe, sie zu ordnen, davon sagt diese Theologie nichts. Es wird das vielmehr durch sie unwahrscheinlich, da die Ereignisse der Sinnenwelt offenbar nicht so geordnet sind, wie sie nach der Forderung unsrer Vernunft und Sinnlichkeit geordnet sein sollten. Dadurch wird es wahrscheinlicher,

daß Gott, gleich dem Pluto der Heiden, nur über das Reich der abgeschiedenen Seelen eine Gewalt habe, die Herrschaft über diese Welt aber sich in ganz andern, für uns unsichtbaren, Händen befinde. Wenigstens ist auf keine Weise abzusehen, wie in diesem Lehrbegriffe ein Grund gefunden werden könne, Gott die Anordnung der Weltereignisse zuzuschreiben, da weder die speculative Vernunft durch diesen Lehrbegriff ein Recht dazu bekommt, noch eine praktische Nothwendigkeit dazu aus ihm sich ergiebt.

Es ist demnach nicht leicht zu begreifen, wie ein solcher Kantianer eine Offenbarung Gottes annehmen könne. Die Nützlichkeit des Glaubens an eine Offenbarung für Menschen, welche ohne denselben für das Sittengesetz zu wenig Achtung haben würden, mag er wohl erkennen; mag deßwegen einer solchen Offenbarung äusere Achtung bezeugen; mag sich bemühen, sie mit den Lehren der praktischen Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, und zu dem Ende den Aussprüchen der Offenbarung eine moralische Erklärung zu geben: aber wenn er sogar unternimmt, die Möglichkeit zu beweisen, daß eine solche Offenbarung, oder auch überhaupt eine Offenbarung,

rung, von Gott gegeben sein könne; so wird er entweder inconsequent, oder er spricht mehr gegen seine Ueberzeugung, als er vor dem Sittengesetze und Gott, als dem Executor desselben, verantworten kann. Auch macht es keinen Unterschied, ob er eine unmittelbare Offenbarung, wie Fichte in dem Versuch einer Critik aller Offenbarung, oder nur eine mittelbare, wie der Verfasser der kritischen Theorie der Offenbarung, als möglich gelten läßt. Daher legt auch der letztere scharfsinnige Verfasser nicht bloß den praktischen Lehrbegriff von Gott zum Grunde, sondern setzt zugleich voraus, daß die Vernunft durch das Gesetz der Causalität nothwendig auf ein höchstes Wesen geführt werde, das den Grund von der Wirklichkeit der Welt enthalte *).

Nach der praktischen Theologie ist auch gar nicht abzusehen, was denn Gott offenbaren sollte. Theoretische Belehrungen von ihm, oder solche, durch welche etwas bekannt gemacht würde, was die Vernunft nicht durch sich selbst erkennen könnte, nimmt sie durchaus nicht an: was bleibt denn also übrig? Das Sittengesetz zu offenbaren? Das ist unnöthig. Zu offenbaren, daß Gott der moralische Gesetzgeber

*) S. 127.

ber sei? Das würde dem praktischen Interesse, das durch die unabhängige Gesetzgebung der Vernunft gewinnt, zuwider sein, auch nur durch die speculative Vernunft, die hier ungültig ist, erwiesen werden können. Daß Gott das Ideal der Heiligkeit sei? Das folgt nicht aus ihren Sätzen, wiewohl sie es daraus folgert. Denn daraus, daß der Executor des Sittengesetzes mit dem reinen Gehorsam gegen dasselbe Glückseeligkeit in Verbindung bringt, läßt sich noch nicht mit Sicherheit auf seine gänzliche Gleichförmigkeit mit demselben, nicht einmahl auf sein Wohlgefallen an demselben schliessen, da er durch eine uns unergründliche Nothwendigkeit zu der Verbindung der Glückseeligkeit mit dem Gehorsam gegen dasselbe angehalten sein könnte. Dabei würde unser praktisches Interesse nichts verliehren, und also müßte die speculative Vernunft entscheiden, daß er nur durch eigene Heiligkeit dazu bewogen werden könne; aber dazu ist sie nicht befugt. Wollte sich aber die praktische Vernunft diese Entscheidung anmassen, weil doch ein solches Ideal von Heiligkeit ein stärkeres Motiv zur Moralität werden könnte: so ist theils so einleuchtend nicht, daß die Aufstellung eines solchen Ideals auf denjenigen kräftig wirken

könne,

könne, auf welchen die Anerkennung der Forderung der Vernunft selbst zu unkräftig wirkt; theils würde dann die praktische Vernunft sich herausnehmen, alles als wahr geltend zu machen, was ihr zuträglich sein könnte, wodurch aller Schwärmerei Thüren und Thore geöffnet würden. So bliebe also für eine Offenbarung nichts übrig, als die Bekanntmachung der bevorstehenden Verbindung der Heiligkeit und Glückseeligkeit. Allein gegen diese Bekanntmachung verwahrt sich die praktische Philosophie feierlichst, indem durch dieselbe an Menschen, welche die Achtung und Folgsamkeit gegen das Sittengesetz ganz oder grossentheils verlohren hätten — und nur solche würden einer Offenbarung bedürfen —, die reine Unterwürfigkeit unter das Sittengesetz verdorben, und eine eigennützige, folglich unmoralische, an ihre Stelle geschoben werden würde. Auch läßt sie nicht einmahl gelten, daß die durch diese Hoffnung beförderte Legalität in der Folge doch Moralität erzeugen könne, weil sinnliche Triebfedern nur die Sinnlichkeit, und folglich auch das Uebergewicht derselben über die Vernunft, verstärken *).

Es

*) Kritische Theorie der Offenb. S. 150.

Es scheint hier der Ort zu sein, wo sich schicklich einige Zweifel darüber vortragen lassen, ob denn die **Unsterblichkeit der Seele** wirklich ein **Postulat** der praktischen Vernunft, und also ein Satz sei, der von ihren a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetzen unzertrennlich abhänge.

Die praktische Vernunft hat die Annahme der Unsterblichkeit der Seele aus zwei Gründen nothwendig: 1. weil ihr aufgegeben ist, beharrlich der Heiligkeit nachzustreben, welche sie doch in diesem Leben nie zu erreichen vermag. Soll sie also in diesem Bestreben nicht ermüden, so muß sie gewiß sein, in einem künftigen Leben dieses Ziel zu erreichen. 2. Da der Mensch, als ein sinnliches Wesen, dem Verlangen nach Glückseeligkeit sich nicht entziehen kann, ob er gleich erkennt, daß er, es der Forderung der praktischen Vernunft unterzuordnen, verpflichtet sei; und zugleich durch die Erfahrung belehrt wird, daß in diesem Leben sein Verlangen nach Glückseeligkeit auch durch den vollkommensten Gehorsam gegen die Forderung der praktischen Vernunft — dessen er hier nicht einmahl fähig ist — nicht befriedigt werde: so muß er, um Kraft züm Kampfe gegen seine Sinnlichkeit zu haben, gewiß sein,

daß in einem andern Leben ihm Glückseligkeit nach dem Maasse seiner Heiligkeit werde zugewogen werden.

Sollen diese beiden Gründe hinlänglich sein, zu erweisen, daß die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der praktischen Vernunft sei: so muß aus ihnen erhellen, daß es ohne die Unsterblichkeit der Seele dem Menschen unmöglich sein würde, der Forderung der praktischen Vernunft zu gehorchen, und das Verlangen der Sinnlichkeit ihr unterzuordnen.

Es ist aber nicht wohl einzusehen, warum das ohne Unsterblichkeit, das heist ohne unendliche Fortdauer dem Menschen unmöglich sein soll; vielmehr scheint zu dieser Möglichkeit eine Fortdauer von bestimmter Länge hinreichend zu sein. Für viele Menschen würde schon eine nochmahlige Lebensdauer von 70 bis 80 Jahren den Gehorsam gegen das Sittengesetz möglich machen.

Doch vielleicht sind das nur solche Menschen, denen es keine recht ernstliche Angelegenheit ist, das Ziel der Heiligkeit zu erreichen; denn das können sie wohl nur in einer unendlichen Fortdauer erreichen? — Aber das Ziel in einer unendlichen Fortdauer erreichen, heist ja, es nie erreichen. Und so müßte also die

Unsterblichkeit der Seele den Menschen vom Hinstreben zu dem Ziele mehr abschrecken als anfeuern. Kant erklärt selbst *), daß der Tugendhafte von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Guten nicht überzeugt sein könne, sondern nur berechtigt sei, sie zu hoffen; daß er sogar bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, nie hoffen dürfe in seinen eigenen Augen gerechtfertigt zu sein; daß sein Fortschritt in moralischer Vollkommenheit ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betreffe. Nun setzt Kant freilich hinzu, ein Mensch, der so dem Ziele sich immer annähere, werde in der, Gott allein übersehbaren, Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben, ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt, völlig adäquat sein: aber das kann doch wohl nichts anders heisen, als: der Wille Gottes ist, daß der Mensch beharrlich nach Heiligkeit streben soll; und wenn er durch dieses beharrliche Streben dem Willen Gottes adäquat ist, und darin die Beruhigung findet, die ihm die Beharrung möglich macht, so ist er es ja schon

*) Critik der praktischen Vern. S. 222.

bei seinem Beharren in diesem Leben, und so ist ja das schon zu seiner Beruhigung hinreichend.

So müßte also nur die Disharmonie der Tugend und Glückseeligkeit in diesem Leben den Menschen die Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Gesetz unmöglich machen, wenn sie keine Harmonie beider in einem andern Leben zu hoffen hätten. Auch hier aber fällt es in die Augen, daß, um diese Unterordnung möglich zu machen, nicht eben eine Aussicht in ein unendliches Leben nothwendig sei. Ja da auch die guten Menschen nicht überzeugt sein, sondern nur hoffen können, daß sie im künftigen Leben im Fortschritte zur Heiligkeit beharren werden: so bleibt die Möglichkeit, und also bei ängstlichen Menschen auch die Furcht, daß sie künftig von der Bahn nach dem Ziele abirren könnten, und demnach in einer Welt, in welcher die Glückseeligkeit mit der Tugend gleichen Schritt hält, durch ihr Verschulden unglücklich werden könnten, welches ihnen nicht einmahl den Trost lassen würde, der sie hier aufrecht erhielt, daß ihr Unglück unverschuldet sei. So könnte also bei manchen Menschen die Unsterblichkeit der Seele, ohne welche es nicht möglich sein soll, die

Sinn-

Sinnlichkeit der Vernunft unterzuordnen, diese Unterordnung noch unmöglicher machen. Wenn wir aber auch einräumen wollten, daß eine solche Furcht sich keines guten Menschen bemächtigen würde, weil doch jeder zu einer bessern Hoffnung überwiegende Gründe hat: so können wir mit desto grösserem Rechte darauf bestehen, daß nun auch uns eingeräumt werde, daß nicht alle Menschen die Aussicht auf ein anderes glückliches Leben nöthig haben; um in diesem sich dem Sittengesetze zu unterwerfen. So richtig es nehmlich ist, daß in diesem Leben die Tugend nicht nur oft äuseres Unglück auszuhalten habe, sondern daß der ihr wesentliche Kampf gegen die Sinnlichkeit seiner Natur nach unangenehme Empfindungen erwecken müsse: so ist es doch auch unstreitig, daß die Tugend nicht nothwendig äuseres Unglück mit sich führt, sondern daß viele Tugendhafte ein grosses Maaß von Glückseeligkeit, die ihren Grund in solchen Umständen hat, welche von der Moralität unabhängig sind, geniessen; es ist eben so unstreitig, daß die Neigungen, welche bekämpft werden müssen, nicht bei allen Menschen gleich zahlreich und gleich heftig sind, daß also der Kampf mit ihnen einigen Menschen viel leichter ist, als andern, daß der

Kampf bei allen Menschen immer leichter wird, je ernstlicher und je långer man ihn fůhrt, indem durch denselben die Neigungen immer schwåcher werden, manche gesetzwidrige ganz sich verliehren, und gesetzmåssige an ihre Stelle treten, daß der Ungehorsam gegen das Sittengesetz doch auch unangenehme Empfindungen in Menge erzeugt, daß dagegen der Gehorsam gegen das Sittengesetz seiner Natur nach angenehme Empfindungen bei sich führt, daß die Selbstzufriedenheit, die Gemůthsruhe, welche natůrliche Folgen desselben sind, fůr viele durch die bekåmpften Neigungen entstehende unangenehme Empfindungen ůberschwenglich entschådigt. Und wenn das unstreitig ist, so ist es auch unstreitig, daß es tugendhafte Menschen giebt, welche in diesem Leben eine grössere Summe von Glückseeligkeit als von Unglůckseeligkeit geniessen, und denen es also nicht unmöglich wůrde, dem Sittengesetze sich zu unterwerfen, wenn sie auch kein Leben, in welchem die Glůckseeligkeit nach der Natureinrichtung mit der Tugend von innen und ausen verbunden wåre, zu erwarten håtten. Kann aber das ein Postulat der praktischen Vernunft heisen, was nicht allen Vernůnftigen nothwendig

wendig ist? Dazu kommt noch, daß die innere Glückseeligkeit nicht einmahl rein in einem andern Leben nach der Kantischen Vorstellung zu hoffen ist, weil in demselben das Ziel der Heiligkeit doch nicht erreicht werden kann, folglich doch Unvollkommenheiten, obwohl immer abnehmende, übrig bleiben, und folglich auch ein immerwährender, obgleich immer leichter werdender, Kampf mit den Neigungen, welche die Vollkommenheit verhindern. Und muß nicht endlich die wirkliche Existenz der Unsterblichkeit der Seele auser unsrer Vorstellung zur Vollbringung der Forderung der praktischen Vernunft unentbehrlich sein, wenn sie ein Postulat der praktischen Vernunft sein soll? Es ist ja aber schon die zuversichtliche Erwartung derselben zur Möglichmachung der Vollbringung dieser Forderungen hinlänglich, da die Existenz derselben zu dieser Möglichmachung nichts beitragen, nicht rückwärts wirken kann. Demnach ist der Glaube, daß ein Gott sei, zu dieser Möglichmachung hinreichend, wenn auch kein Gott existiert, und folglich ist nicht die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, sondern höchstens die Nothwendigkeit des Glaubens an beide durch die praktische Vernunft erwiesen, wie denn das auch

schon in dem Begriffe eines Erweises durch die praktische Vernunft zu liegen scheint.

So folgt denn also aus dem bisherigen, daß zwar nach dem praktischen Lehrbegriffe eine Offenbarung Gottes, eine göttliche Religion, durchaus nicht anzunehmen sei; daß man aber auch mit dem praktischen Lehrbegriffe sich durchaus nicht beruhigen könne, sondern eine Kenntniß von Gott auf einem andern Wege suchen müsse, und daß das nicht etwa nur die Theologen müssen, um eine Nothhülfe für ihre Lehre von der Offenbarung aufzusuchen, sondern alle Menschen, denen es um die Gewißheit von der Existenz Gottes und um eine Kenntniß von ihm zu thun ist.

Diesen Weg hat denn auch Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft vorgezeichnet: der Mensch muß Zweckmässigkeit in der Natur anerkennen, d. h. er muß einen verständigen Schöpfer annehmen; und dessen Endzweck können nur moralische Wesen sein. Der Schöpfer muß also selbst moralisch sein. Er muß Tugend und Glückseeligkeit endlich vereinigen. Er muß ein Reich moralischer Wesen errichten; zu welchem alle moralische Wesen vorarbeiten müssen. Als verständiger und moralischer Urheber

der Natur muß er alle die Eigenschaften haben, welche die Theologie ihm beilegt.

Aber das alles ist nur ein uns nothwendiger Glaube, das alles ist nur uns subjectiv wahr; das alles giebt keine objective Gewißheit. Ohne diese aber sind wir immer noch nicht berechtiget, Offenbarungen Gottes zu behaupten. Nur die logische, nicht die reelle, Möglichkeit derselben sind wir im Stande zu erweisen. Und so läßt uns denn auch die teleologisch ethische Theologie trostlos genug; es kann wohl eine moralische Theologie, keinesweges aber eine theologische Moral geben.

Ehe wir also eine Offenbarung annehmen können, müssen wir die objective Gewißheit unsrer teleologisch praktischen Theologie zu retten suchen.

2.

Fangen wir diese Untersuchung mit der objectiven Gewißheit an, welche die kritische Philosophie unserm **Wissen** zugesteht.

Zugestanden ist, daß wir berechtigt sind, diejenigen Dinge, von welchen uns eine Anschauung gegeben ist, unter die Verstandeskategorieen zu bringen; und damit ist denn auch zugestanden, daß das, was wir anschauen und unter Kategorieen bringen, auser uns vorhanden sei.

Daß uns nun das nicht streitig gemacht wird, wer wollte darüber nicht froh sein? Da wir aber von Philosophen, die sich weigern, uns so manches andre zuzugestehn, was wir uns eben so wenig gerne streitig machen lassen, eine großmüthige Zugestehung unmöglich annehmen können: so wollen wir vernehmen, aus welchen Gründen sie erweisen, daß das, was wir anschauen, auser uns vorhanden sei.

Und hier lege ich denn das aufrichtige Geständniß ab, daß ich weder in den Schriften Kants, noch selbst in den Schriften Reinholds, etwas gefunden habe, das ich für einen Erweis

weis gelten lassen könnte; und diesem Bekenntnisse füge ich sogleich das andre bei, daß ich gar keine Möglichkeit einsehe, wie die Wahrheit, daß es Dinge auser mir gebe, je erwiesen werden könnte.

Wenn es Dinge auser mir giebt, so kann ich sie nicht anders wahrnehmen, als durch Veränderungen, die in mir vorgehen. Wie nun aber erwiesen werden könne, daß diese Veränderungen in mir wirklich durch Dinge auser mir hervorgebracht werden, das ist auf keine Weise zu begreifen. Denn es müßte erwiesen werden, daß diese Vorstellungen, welche Veränderungen in mir sind, schlechterdings nicht durch bloße Veränderungen in mir entstehen könnten. Dieser Beweis würde sich aber nicht anders führen lassen, als durch die Voraussetzung, daß die Vorstellung von etwas auser mir nur durch die Existenz dieses Etwas auser mir hervorgebracht werden könne — und das ist doch gerade das, was erwiesen werden soll.

Der einzige Beweis, der hier als möglich gedacht werden kann, ist der, welcher aus meinem Bewußtsein hergenommen ist. Und es ist allerdings von Reinhold unübertrefflich auseinandergesetzt worden, daß ich in jeder

Vor-

Vorstellung von etwas auser mir mich selbst und das Object der Vorstellung deutlich unterscheide — wie natürlich, da die Vorstellung sonst nicht meine Vorstellung von etwas auser mir sein würde. Aber wie kann nun daraus geschlossen werden, daß also das Object, das in meiner Vorstellung auser mir ist, wirklich auser mir sei, wenn nicht abermahls vorausgesetzt wird, daß ich ohne die Existenz dieses Objects auser mir das Bewußtsein nicht haben könnte, daß es in meiner Vorstellung auser mir sei? *)

Daß

*) So wenig ich mir anmassen kann, in die neueste Fundamentalphilosophie, welche Fichte (in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Leipz. 1794. zwei Lieferungen, und im Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Jen. u. Leipz. 1795.) und Schelling (vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Tüb. 1795.) aufgestellt haben, eingedrungen zu sein, da ich diese Schriften noch kaum habe durchlaufen, also noch nicht überdenken, und noch weniger studieren können: so bin ich doch gewiß, daß diese Fundamentalphilosophie in Absicht auf den Beweis für das Dasein der Objecte aus dem empirischen Bewußtsein mit mir einstimmig ist; und ich

Daß es sehr thöricht von mir gethan sein würde, wenn ich so handeln wollte, als wenn nichts auser mir existierte, das ist leicht zu erweisen, und ist von Weishaupt in einigen Schriften auf das einleuchtendste erwiesen worden. Aber das würde selbst dann thöricht sein, wenn wirklich nichts existierte, als ich, weil auch dann durch das Widerstreben gegen mein Bewußtsein höchst unangenehme Empfindungen in mir erweckt werden müßten.

Daß keine Zweckmässigkeit unter der Voraussetzung meiner isolierten Existenz denkbar sei,

ich glaube zu wissen, daß sie es auch in Absicht auf die Nothwendigkeit, als den einzigen Grund unsrer Gewißheit von dem Dasein der Objecte ist; nur würde Hr. Schelling das vielleicht so ausdrücken: das empirische Ich ist genöthigt, dem Nicht-Ich Realität zuzugestehn, weil das absolute Ich seine Form an das Nicht-Ich überträgt. Uebrigens habe ich das, was in diesem Abschnitte ausgeführt ist, schon 1787. in dem Freund der aufgeklärten Vernunft und wahren Tugend, welchen mein Freund, Herr Professor J. Ch. König, herausgegeben hat, in dem Glaubensbekenntniß eines deutschen Dorfschulmeisters, die Gewißheit von dem Dasein Gottes betreffend, der Hauptsache nach vorgetragen.

sei, wer wollte das widersprechen, da der Zweck eines Dings nach dem Begriffe des Zweckes selbst wenigstens Ein anderes voraussetzt? Aber wie läßt sich erweisen, daß Zweckmässigkeit vorhanden sein müsse, wenn man nicht voraussetzen will, daß auser mir Objecte vorhanden seien?

Kann aber nicht einmal erwiesen werden, daß auser mir etwas existiere; so kann gar nicht daran gedacht werden, je erweisen zu wollen, daß mir die Dinge auser mir in Anschauungen gegeben werden, und daß ich dann dieselben unter gewisse Kategorieen zu bringen berechtigt; hingegen andere Dinge, von denen ich keine Anschauung, wohl aber Vorstellungen habe, in welchen ich diese Objecte von mir selbst eben so deutlich unterscheide, als die Objecte der Anschauung in den Vorstellungen von ihnen, unter eben diese Kategorieen zu bringen, oder vielmehr die Gegenstände der Anschauung in **Verbindung** mit diesen Vorstellungen unter die Kategorieen zu bringen, so daß ich diese z. B. für Ursachen von jenen anerkennte, auf keine Weise befugt sei. Denn auch dieser Beweis müßte durch eitel **Voraussetzungen** geführt werden. **Vorausgesetzt** müßte werden, nicht nur daß die Anschauung

nur

nur bei Objecten, die auser mir existieren, möglich sei, sondern auch, daß ich aus nichts anderm als aus der Anschauung erkennen könne, daß etwas auser mir existiere, so daß ich nur das, was mir in einer Anschauung gegeben wird, als existierend gelten lassen dürfte, ungeachtet die Anschauung so wenig, als die Vorstellung ohne Anschauung, die Existenz des Angeschauten auser mir beweisen kann.

Indessen bemerke ich auch an mir, daß mir der Beweis von der Existenz dessen, wovon ich durch Anschauung eine Vorstellung bekomme, sehr gleichgültig ist; daß ich nicht bloß aus Klugheit annehme, es existiere wirklich auser mir, sondern daß es mir auch nicht möglich ist, mich selbst zu bereden, daß es nicht auser mir existiere. Und wenn ich mich um den Grund dieses Glaubens befrage, so finde ich keinen andern, als die Nothwendigkeit, es zu glauben, eine Nothwendigkeit, von der ich mir keinen weitern Grund anzugeben weiß, und, was besonders merkwürdig ist, bei der ich mir auch bewußt bin keines weitern Grundes zu bedürfen, um einen unerschütterlichen Glauben an seine Existenz zu behalten.

So hätten wir denn also den Grund unsrer Gewißheit von der Existenz der Gegenstände

de der Anschauung auser uns, gefunden, und zwar einen Grund, bei welchem der Umstand, daß es Gegenstände der Anschauung sind, gar nicht in Betrachtung kommt. Wenn wir also die Existenz solcher Dinge, welche nicht Gegenstände der Anschauung sind, aus dem nehmlichen Grunde annähmen: so würden wir von ihrer Existenz eben so gewiß sein, weil der Umstand, daß wir sie nicht anschauen können, an dem Grunde unsrer Gewißheit nichts ändert.

Es ist also nur die Frage, ob die Nothwendigkeit, ihre Existenz anzunehmen, in uns vorhanden sei. Diese Frage bejaht die kritische Philosophie von der praktischen Nothwendigkeit, sie verneint sie von der theoretischen.

Und was wäre denn der Unterschied zwischen beiden?

Es ist mir praktisch nothwendig, die Existenz eines Dinges anzunehmen, kann nichts anders heisen, als: mein Wille könnte unmöglich so bestimmt sein, wie er bestimmt sein soll, wenn ich nicht die Existenz eines Dinges annähme.

Theoretisch nothwendig ist mir die Annahme der Existenz eines Dinges, wenn es mir, ohne alle Hinsicht auf die Folgen für die

Bestim-

Bestimmung meines Willens, unmöglich ist, mir dieses Ding als nicht existierend zu denken.

Diese theoretische sowohl als diese praktische Nothwendigkeit wird mir von der Vernunft aufgelegt; denn wenn ich nicht ein vernünftiges Wesen wäre, so würde ich weder die eine noch die andre Art der Nothwendigkeit anerkennen. Insoferne sie mir nun die theoretische Nothwendigkeit auflegt, heist sie die speculative, insoferne sie mir die praktische Nothwendigkeit auflegt, heist sie die praktische Vernunft.

Und nun noch einmahl: was ist der Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Nothwendigkeit?

Ich finde keinen andern, als diesen: die Vernunft hat die Annahme der Existenz eines Dinges aus gewissen Rücksichten nöthig, das ist die praktische Nothwendigkeit; die Vernunft macht die Annahme der Existenz eines Dinges nöthig, weil es ihr unmöglich ist, seine Nichtexistenz anzunehmen, das ist die theoretische Nothwendigkeit.

Offenbar liegt in diesem Unterschiede nichts, woraus wir abnehmen könnten, daß die theoretische Nothwendigkeit nicht eben so gut den Grund von der Gewißheit der Existenz der

Dinge, die keine Gegenstände der Anschauung sind, enthielte, als ihn die praktische Nothwendigkeit, nach dem Geständniß der kritischen Philosophie, enthält. Vielmehr möchte man die Nothwendigkeit, welche die Annahme der Existenz solcher Dinge nöthig macht, noch nöthigender und also auch vergewissernder finden, als die Nothwendigkeit, welche ihre Existenz nur nöthig hat.

Doch die kritische Philosophie giebt bestimmt an, worin der Unterschied liege. „Das „Bedürfniß der praktischen Vernunft gründet „sich auf die **Pflicht**, das höchste Gut zum „Gegenstande meines Willens zu machen, um „es nach allen meinen Kräften zu befördern *).“ Das Bedürfniß der theoretischen Vernunft gründet sich aber auf keine Pflicht.

Das muß man nun freilich zugeben. Aber sollte denn das an der Gewißheit der Existenz des nothwendig für existierend anzuerkennenden etwas ändern? Ich sollte von der Existenz eines Dinges, dessen Existenz anzunehmen mir aus Pflicht nothwendig ist, zwar gewiß sein können, keineswegs aber von der Existenz eines Dinges, dessen Existenz anzunehmen mir gleichfalls

*) Kants Critik der prakt. Vern. S. 257.

falls nothwendig ist, nur nicht aus Pflicht? Also läge der Grund meiner Gewißheit nicht in der Nothwendigkeit, sondern in der **Pflicht**, insoferne diese die Nothwendigkeit hervorbringt?

Wenn dem so sein sollte, so müßte auch meine Gewißheit von der Existenz der Gegenstände der Anschauung nicht in der Nothwendigkeit, sondern in einer Pflicht, welche mich ihre Existenz anzunehmen nöthigte, liegen. Und wir wollen nicht läugnen, daß die Annahme ihrer Existenz aus einer Pflicht abgeleitet werden könne, indem sich nicht wohl eine Pflicht für mich denken liesse, wenn auser mir nichts existierte, wodurch es mir nothwendig wird, die Existenz der Gegenstände meiner Anschauung auser mir anzunehmen, damit ich überhaupt eine Pflicht annehmen könne. Aber hierüber entscheidet unser Bewußtsein zu bestimmt, als daß irgend eine Philosophie sich getrauen könnte, diese Nothwendigkeit aus der Pflicht abzuleiten. Wir sind von der Existenz der sinnlichen Dinge auser uns gewiß, nicht weil es uns Pflicht ist, sondern weil wir uns in der Nothwendigkeit befinden, sie anzunehmen.

Und woher denn die Nothwendigkeit, Pflichten anzuerkennen? Doch nicht wieder aus

Pflicht? Nein die Nothwendigkeit ist ihr eigener Grund, und sobald wir diese erkannt haben, ist alles Nachfragen nach einem weitern Grunde unnöthig. Ist es also nur gewiß, daß eine wirkliche Nothwendigkeit vorhanden ist, die Existenz gewisser Dinge anzunehmen: so ist die Existenz dieser Dinge gewiß, die Nothwendigkeit mag sich auf eine Pflicht gründen oder nicht.

Eben so wenig könnte die Gewißheit, welche die Nothwendigkeit giebt, dadurch zweifelhaft werden, wenn der Grund der Nothwendigkeit bei der speculativen Vernunft nicht in einem Bedürfnisse zu suchen wäre, wie bei der praktischen. Kant selbst gesteht zwar der speculativen Vernunft ein Bedürfniß zu, „insofern zu dem problematischen, aber doch unvermeidlichen, Begriffe eines schlechterdings nothwendigen Wesens, welcher Begriff bestimmt sein will, der Trieb zur Erweiterung hinzukommt *);" gesetzt aber auch, es liesse sich durchaus kein Bedürfniß derselben anerkennen, so würde doch die Gewißheit ihrer Erkenntnisse darum

*) Crit. der prakt. Vern. S. 257. und noch viel ausgeführter in der Crit. der Urtheilskr. S. 331 ff. der 1sten Ausg.

darunter nichts verliehren, wenn nur die Nothwendigkeit derselben unstreitig wäre. Sie soll die Annahme der Existenz gewisser Dinge nicht nöthig haben, wie die praktische Vernunft; es ist genug, wenn sie die Annahme derselben nöthig macht. Wenn also auch die speculative Vernunft kein Bedürfniß hätte, den Grund von dem Dasein der Sinnenwelt und von den in ihr vorgehenden Veränderungen aufzusuchen, und zu dem Ende das Dasein Gottes anzunehmen: so ist doch das Dasein Gottes gewiß, wenn sie nur, woferne sie über den Grund der Dinge und Ereignisse in der Sinnenwelt einmahl nachzudenken sich entschließt, geschähe es auch bloß aus Neigung, wirklich in der Nothwendigkeit sich befindet, das Dasein Gottes anzunehmen; das heist, wenn sie es unvernünftig finden müßte, eine andere letzte Ursache der Sinnenwelt und der Ereignisse in ihr anzunehmen, als Gott. Der Mangel des Bedürfnisses könnte die Beweiskraft der Nothwendigkeit so wenig schwächen, als der Mangel der Pflicht. Denn so kann ihr auch das Bedürfniß, über die Frage, ob die Veränderungen im Menschen ihren Grund in ihm allein, oder auch in Dingen auser ihm haben, zu entscheiden, streitig gemacht werden, da der Mensch

sich begnügen kann, so zu handeln, als ob die Veränderungen in ihm wirklich durch Dinge auser ihm hervorgebracht würden, und folglich der Untersuchung dieses Problems sich überheben könnte: aber die Gewißheit der Existenz der Dinge auser ihm ist dennoch dadurch entschieden, daß er genöthigt ist, sie anzunehmen, sobald er sich entschließt, über den Grund der Veränderungen in ihm nachzudenken.

Ist nun die Idee von Gott eine solche nothwendige Idee, so ist die Existenz Gottes so gewiß, als es die Existenz der Sinnenwelt ist. Ich bin demnach vollkommen berechtigt, den Grund der Sinnenwelt und aller Veränderungen, die in ihr vorgehen, in den Willen Gottes zu setzen, Gott für das einzige schlechterdings nothwendige Wesen, für das Wesen, in welchem sich alle Vollkommenheiten (lauter Realitäten und keine Negationen) vereinigen, anzuerkennen; denn das alles gehört nothwendig zu der Idee Gott, und ich bin theils durch die speculative, theils durch die praktische Vernunft wirklich genöthigt, ihm diese Prädicate zu geben, bin also auch gänzlich gewiß, daß sie ihm wirklich zukommen.

Der Deduction dieser Prädicate können wir uns hier überheben, da über sie kein erhebli-

heblicher Streit ist. Und die Deduction der theoretischen Gewißheit von Gottes Dasein ist durch die bisherige Ausführung vollendet, wenn die Idee von Gott der speculativen Vernunft wirklich nothwendig ist.

Aber das ist es, was dieser Idee noch streitig gemacht werden könnte.

Hierbei kommt es darauf an, ob man zugiebt, daß es der speculativen Vernunft wirklich nothwendig sei, von allem Zufälligen etwas Nothwendiges, von allem Bedingten etwas Unbedingtes, von jeder Reihe von Ursachen und Wirkungen eine erste Ursache, von jeder Veranstaltung zu einer Reihe von Ursachen und Wirkungen einen Verstand als die erste Ursache anzunehmen. Giebt man das zu, so giebt man auch zu, daß es ihr nothwendig sei, einen Gott anzunehmen. Einen Beweis von dieser Nothwendigkeit muß man nicht verlangen, da diese Nothwendigkeit keinen weitern Grund hat, aus dem sie abgeleitet werden könnte, da sie also nur wahrgenommen, nicht aber erwiesen werden kann.

Aber ob man berechtigt ist, von der Wahrnehmung dieser Nothwendigkeit bei sich, auf eine allgemeine Nothwendigkeit der Vernunft selbst zu schliessen? und ob man sich nicht bei

der Wahrnehmung dieser Nothwendigkeit in sich, täuschen kann? Auf dieses letzte kommt alles an. Können wir erkennen, daß wir gewisse Ideen nicht deßwegen für wahr annehmen, weil wir von unsern ersten Jahren her an sie gewöhnt sind, und für entgegenstehende keine Empfänglichkeit mehr haben: so können wir auch gewiß sein, daß die Vernunft selbst sie uns aufnöthigt; und da die Vernunft in ihren Denkgesetzen bei allen vernünftigen Wesen die nehmliche sein muß, so sind wir dann auch gewiß, daß alle vernünftige Wesen in eben dieser Nothwendigkeit sich befinden, wie wir.

Die Nothwendigkeit gewisser Ideen erkennen wir aber in uns am zuverlässigsten aus der Unmöglichkeit, die entgegengesetzten anzunehmen. So sind wir versichert, daß die Ideen, welche uns nöthigen, das Dasein Gottes anzunehmen, nothwendige Ideen für uns sind, weil es uns nicht möglich ist, eine rückwärts unendliche Reihe von Ursachen ohne eine erste Ursache, eine zweckmässige Veranstaltung zu einer Reihe von Ursachen und Wirkungen ohne einen Verstand, der sie gemacht habe, anzunehmen, u. s. w.

Nur scheint die Erkenntniß dieser Nothwendigkeit dadurch unzuverlässig zu werden,

daß

daß es nicht an Menschen fehlt, welche eben diese Ideen, deren Annahme uns unmöglich ist, angenommen, bei Systemen zum Grunde gelegt, und sie wohl aus andern Ideen demonstriert haben. Gegen diese Instanz würde sich wohl nichts einwenden lassen, wenn die Nothwendigkeit gewisser Ideen allgemein für den Grund ihrer Gewißheit anerkannt worden wäre. Da aber der Mensch durch seinen Stolz verleitet wird, auch von solchen Ideen, die ihren einzigen Grund in der Nothwendigkeit haben, anderweitige Vernunftgründe aufzusuchen, und die Ideen selbst lieber aufzugeben, als zuzugestehen, daß er sie ohne Grund für wahr halte: so wird es begreiflich, wie er, der von ihm selbst erkannten Nothwendigkeit ungeachtet, Ideen aufstellen könne, die er nicht zu denken vermag.

Da indessen Denker von solcher Art diese Unmöglichkeit nicht eingestehn: so erregen sie uns doch, ungeachtet unsers Bewußtseins derselben, Zweifel — nicht über ihr Dasein, sondern darüber, ob sie wirklich von der Natur der Vernunft herrühre. Und so mögen wir wohl zweifelhaft werden, ob wir das Dasein Gottes anzunehmen genöthigt seien, weil wir ohne dasselbe so manches behaupten

müßten, was uns zu denken unmöglich ist; oder ob uns, dieses zu denken, nur darum unmöglich scheine, weil wir die Idee von Gott, die uns in der Periode der noch ungebildeten Vernunft beigebracht wurde, einmahl fest halten, und was mit dieser nicht bestehen kann, nur deßwegen nicht denken können, weil wir es ohne diese Idee nicht können, welche wir für nothwendig halten, weil wir sie ohne Prüfung aufgefaßt haben.

Diesen Zweifel hebt uns eine sorgfältige, zergliedernde Aufmerksamkeit auf das, was in uns vorgeht, befriedigend für uns, aber nicht hinreichend zur Ueberzeugung eines Gegners, der hartnäckig läugnet, bei gleicher Aufmerksamkeit eben diese beruhigende Beobachtung gemacht zu haben. Philosophische Gründe können gegen ihn nicht gebraucht werden, da sich von der Nothwendigkeit kein weiterer Grund angeben läßt; aber eben deßwegen, weil sie sich nur wahrnehmen läßt, und also durch eine dem Gegner unläugbare Wahrnehmung ihm auch erwiesen ist, so läßt sich ein historischer Beweis gegen ihn führen.

Wenn nehmlich die Unmöglichkeit, sich z.B. eine Veranstaltung zu einer Reihe von Ursachen und Wirkungen ohne einen verständigen

Veranstalter zu denken, nur daraus entstünde, daß wir einmahl gewöhnt sind, Gott als den Veranstalter derselben zu denken: so müßte die Idee Gott früher in den Menschen vorhanden gewesen sein, als die Meinung von jener Unmöglichkeit, und diese Idee könnte aus der Nothwendigkeit, einen verständigen Veranstalter einer solchen Reihe anzunehmen, durchaus nicht entsprungen sein. Nun finden wir aber diese Nothwendigkeit schon bei solchen Menschen, welche die Idee von Gott noch gar nicht haben, wir finden sie schon bei den Verehrern der Fetissen, und können beobachten, wie aus derselben Nothwendigkeit bei der fortschreitenden Ausbildung des Geistes die Idee von den verständigen Veranstaltern der Ereignisse in der Sinnenwelt sich läutert, ändert, und endlich in die Idee von dem einzigen allervollkommensten Wesen übergeht.

Aus dieser Nothwendigkeit allein erklärt es sich auch, warum die natürliche Religion der ausgebildeten Menschen immer und überall die nehmliche ist, da hingegen der philósophischen Religionen so viele sind, als der philosophischen Secten.

Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß dieses Raisonnement nicht gegen die kritische

sche Philosophie gerichtet ist, welche die Nothwendigkeit, die dadurch vindiciert werden soll, selbst anerkennt; sondern gegen Philosophen von ganz andrer Art, für deren Skepsis und Dogmatik diese Verwahrung zureichend sein mag, da ihre Schutz- und Trutzwaffen die Festigkeit und Schärfe der kritischen bei weiten nicht haben.

Gegen diese aber wäre gewonnen, was gewonnen werden sollte, wenn es nun unbestreitbar ist, daß die subjective Nothwendigkeit der Idee von Gott eben so viel objective Gewißheit habe, als die subjective Nothwendigkeit, Dinge in der Sinnenwelt auser uns anzunehmen.

Und nunmehr können wir getrost an die Untersuchung der Fragen gehen:

I. Ob wir genöthiget seien, anzunehmen, daß Gott den Menschen Kenntnisse, die Bezug auf ihr Verhältniß gegen ihn haben, offenbare?

II. Ob und welche Gründe wir haben können und haben müssen, um berechtigt zu sein, anzunehmen, daß Gott solche Kenntnisse den Menschen je durch Mittel geoffenbaret habe, welche der von ihm veranstaltete Lauf der Natur nicht herbeigeführt haben würde?

III. Ob und welche Gründe wir haben können und haben müssen, um berechtigt zu sein, anzunehmen, daß Gott solche Kenntnisse auf solche Weise den Menschen durch Christum geoffenbart habe?

3. Die

3.

Die Kenntnisse, welche Gott den Menschen in Beziehung auf ihr Verhältniß gegen ihn offenbaren kann, müssen sich alle auf die Zwecke Gottes beziehen *); denn eben

*) Diese Kenntnisse müssen zugleich Kenntnisse von seinem Verhältnisse gegen sie seyn. Das liegt schon in dem Begriffe Verhältniß. Denn es ist unmöglich, mein Verhältniß zu einer Person oder Sache ohne das ihrige zu mir, zu erkennen. Es ist wohl möglich, daß der Unterthan seine Pflichten und Rechte gegen die Obrigkeit erkenne, ohne das Verhältniß der Obrigkeit gegen ihn zu kennen; aber er erkennt in diesem Falle nicht, daß seine Pflichten und Rechte in seinem Verhältnisse gegen die Obrigkeit ihren Grund haben. Soll er das erkennen, so muß er auch das Verhältniß der Obrigkeit gegen ihn kennen. Oder: ich kann wissen, daß zu 2 noch 2 hinzu kommen müssen, wenn 4 entstehn sollen, ohne zu wissen, daß 4 noch einmahl so viel seien, als 2; wenn ich aber weiß, daß 2 die Hälfte im Verhältniß gegen 4 ist, so weiß ich eben dadurch, daß 4 die gedoppelte Hälfte, das heist, das Ganze im Verhältniß gegen 2 ist. Eben das liegt ferner in dem Begriffe Zweck. Denn ich kann unmöglich erkennen, daß eine gewisse

eben in diesen Zwecken liegt ihr Verhältniß zu ihm *).

Es ist objectiv gewiß, weil es uns nothwendig ist es anzunehmen: Gott ist der Urheber der Natur.

Er ist Urheber der Natur in der materiellen Bedeutung des Wortes: Natur, das heist:

er

wisse Beschaffenheit von mir *Zweck* eines andern sei, ohne zu erkennen, daß der andere *wolle*, daß ich diese Beschaffenheit bekommen soll, und daß dieser Wille der Grund seiner *Wirkungen auf mich* sei.

Hieraus ergiebt sich, daß die Distinction zwischen *Religion* und *Theologie*, nach welcher jene das Verhältniß des *Menschen* zu *Gott*, diese aber das Verhältniß *Gottes* zu dem *Menschen* zum Gegenstande hat, unterscheide, was nicht zu unterscheiden ist; man müßte denn das *unterschieden sein* heisen, daß in Einem Abschnitte der *nehmlichen* Wissenschaft oder populären Belehrung von dem Verhältnisse des Menschen gegen Gott und in dem andern von dem Verhältnisse Gottes gegen den Menschen gehandelt wird.

*) Hier wird aus dem Begriffe *Religion* vorausgesetzt, daß die Offenbarungen Gottes das Verhältniß der Menschen zu ihm betreffen müssen. Gerechtfertigt kann diese Voraussetzung erst in der zweiten Abtheilung werden.

er ist Urheber aller der Dinge, welche Gegenstände unsrer Sinne, sowohl des äusern als des innern Sinnes, mithin Gegenstände der Erfahrung, sein können, also Urheber der ganzen Sinnenwelt *).

Er hat sie geschaffen zu gewissen Zwecken, das heist: er ist zu ihrer Hervorbringung bestimmt worden durch die Vorstellung gewisser Wirkungen, welche durch sie hervorgebracht werden können, und welche er hervorgebracht wissen will.

Er will also diese Wirkungen nicht unmittelbar hervorbringen, sondern durch sie, das heist: sie sollen diese Wirkungen hervorbringen. Demnach hat er sie gewissen Gesetzen unterwerfen müssen, nach welchen diese Wirkungen aus der innern Beschaffenheit eines jeden Geschöpfes hervorgehen müssen, und gewissen Gesetzen, nach welchen die Beschaffenheit und die Wirkungen eines jeden Geschöpfes durch die Wirkungen der andern Geschöpfe auf dasselbe determiniert und modificiert werden müssen. Demnach ist Gott auch Urheber der Natur in der formalen Bedeutung des Wortes: Natur, das heist: er ist Urheber der allgemeinen

nen

*) vergl. Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga, 1786. Vorr. S. III. IV.

nen Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge bestimmt ist *).

Die Naturgesetze müssen, als Gesetze Gottes, so vollkommen sein, als das Ideal der theoretischen Vernunft sie geben kann; das heist: sie müssen die ihnen unterworfenen Geschöpfe nöthigen, diejenigen Wirkungen hervorzubringen, welche hervorgebracht werden müssen, wenn die Zwecke Gottes erreicht werden sollen.

Die Zwecke Gottes können keine andern sein, als solche, wie sie das Ideal der praktischen Vernunft, das vollkommenste moralische Wesen, haben kann.

Die materielle Natur, oder die Dinge der Sinnenwelt, welche sämtlich den Naturgesetzen, das heist, den Gesetzen Gottes zu gewissen Zwecken, unterworfen sind, sind theils empfindungs- und vernunftlose, theils empfindende aber vernunftlose, theils empfindende und vernünftige.

Daß diejenigen Geschöpfe, die weder Empfindung noch Vernunft haben, selbst Zwecke Gottes sein sollten, das heist, daß die Gesetze, denen

*) vergl. Kants Grundleg. zur Metaph. der Sitten. Riga, 1785. S. 52.

denen sie unterworfen sind, Wirkungen an ihnen selbst hervorbringen sollten, deren Vorstellung Gott bestimmt hätte, diese Geschöpfe zu schaffen, können wir uns nicht denken. Wir müssen sie also bloß als Mittel betrachten: sie sind den Naturgesetzen unterworfen, damit sie Wirkungen hervorbringen, durch welche die Zwecke erreicht werden können, die Gott mit andern Geschöpfen hat.

Die empfindenden Geschöpfe haben alle — die vernunftlosen sowohl als die vernünftigen — ein Verlangen nach angenehmen Empfindungen, nach Glückseeligkeit. Unangenehme Empfindungen verursachen ihnen Schmerz. Diese Natureinrichtung ist eine Veranstaltung Gottes, die er zur Erreichung seiner Zwecke nöthig gefunden hat. Als das vollkommenste moralische Wesen kann er nicht wollen, daß irgend ein Geschöpf unverschuldet leide. Verschuldung aber findet bei vernunftlosen Geschöpfen nicht Statt. Wenn also eine Natureinrichtung, bei welcher die vernunftlosen empfindenden Geschöpfe aller Schmerzen überhoben wären, vermöge der Zwecke Gottes nicht möglich ist: so muß sie doch, als Einrichtung von einem moralischen Wesen, so beschaffen sein, daß den vernunftlosen empfindenden Geschöpfen ihre

ihre Leiden ersetzt, und ihr natürliches Verlangen nach angenehmen Empfindungen durch eine überwiegende Glückseeligkeit befriediget werde. Aber ihre Glückseeligkeit kann nicht der Endzweck sein, durch welchen das nicht bloß empfindende, sondern höchst vernünftige Wesen zur Weltschöpfung bestimmt wurde. Ungeachtet sie demnach in Einer Hinsicht als Zwecke betrachtet werden müssen, so erkennen wir doch, daß ihre Bestimmung in dem Ganzen der Schöpfung die sei, als **Mittel** für andere Zwecke Gottes zu wirken *).

*) In dem Rechte aller empfindenden Geschöpfe auf Glückseeligkeit liegt der einzige Grund unsrer Pflichten gegen die Thiere, die oft ohne Angabe eines Grundes eingeschärft werden. Der Grund der Begränzung dieser Pflichten liegt darin, daß sie ihrer Bestimmung in der Natur nach doch nur Mittel sind.

Da übrigens die Thiere auf unsrer Erde vermöge der Natureinrichtung nicht nur unangenehmer Empfindungen nicht überhoben sind, sondern auch häufig für dieselben bei weiten keinen hinreichenden Ersatz bekommen: so ist man genöthiget, anzunehmen, daß nach ihrem Erdenleben das, was in ihnen empfindet, die ihm gebührende Glückseeligkeit zu geniessen habe. Und so hat die Erklärung

Die vernünftigen Geschöpfe sind auch empfindende; und also ist auch ihre Glückseeligkeit Zweck des Schöpfers, aber nicht Endzweck.

Die Vernunft in allen vernünftigen Wesen ist theils theoretisch, theils praktisch. Alle vernünftigen Geschöpfe haben, als denkende Wesen, ein Verlangen nach immer grösserer Erkenntniß, und das so, daß sie nicht nur nach einem immer grössern Umfang ihrer Kenntnisse, sondern auch nach Einheit derselben, nach einem System der Erkenntnisse, streben. Als empfindende Wesen fühlen sie sich glücklich bei dem Fortgang dieses Strebens.

Diese Art von Glückseeligkeit ihnen zu verschaffen, muß eben sowohl Zweck des moralischen Schöpfers sein, als ihnen andre Arten von Glückseeligkeit zuzuwenden. Und da das Verlangen nach Glückseeligkeit durch allumfassende systematische Erkenntniß, welches Natureinrichtung vom Schöpfer ist, in ihrem Erdenleben nicht befriedigt wird: so muß das höchst moralische Wesen, welches diese Einrichtung gemacht hat, für die Befriedigung ihres Verlangens

klärung der bekannten Stelle Röm. 8, 19—22. von den empfindenden Geschöpfen wenigstens keine philosophischen Schwierigkeiten gegen sich.

langens nach diesem Leben gesorgt haben, wenn sie nicht etwan sich dieser Befriedigung selbst verlustig machen können.

Demnach ist Erweiterung und systematische Vereinigung der Erkenntniß Zweck des Schöpfers bei den vernünftigen Geschöpfen. Aber sie kann nicht der Endzweck des Ideals der Vernunft sein. Denn die Vernunft erkennt, ungeachtet ihres Strebens nach Erkenntniß, doch selbst, daß sie nicht zu erkennen verlangen könne, um zu erkennen; sie fragt sich selbst: warum will ich erkennen? Auch kann sie nicht annehmen, daß sie zu erkennen verlange, um Glückseeligkeit zu geniessen; denn damit würde sie annehmen, daß sie den Geschöpfen, die in ihrem Besitze sind, nur dazu diene, das zu erlangen, was die Thiere ohne sie erlangen können. Sie erkennt also, daß nur die Uebereinstimmung des Willens mit ihren Geboten, in den vernünftigen Geschöpfen der Zweck des Verlangens derselben nach grösseren und höheren Kenntnissen sein müsse; denn nur bei diesem Zwecke kann die Vernunft sich nicht mehr fragen: warum habe ich ihn? und ohne diesen Zweck haben alle Erkenntnisse keinen Werth, und geben dem vernünftigen Geschöpfe, das sie hat, keine Würde.

Die Vernunft ist in allen vernünftigen Wesen auch praktisch. Alle vernünftigen Geschöpfe erkennen, als moralische Wesen, das Sittengesetz für den Bestimmungsgrund ihres Willens an. Sie streben, insoferne sie moralische Wesen sind, nach immer grösserer Uebereinstimmung der Gesinnung und Handlungen mit dem Sittengesetze. Und der beständige Fortschritt in dieser Uebereinstimmung ist der Endzweck des Schöpfers an ihnen und in der Natur; das heist: Gott hat sie deßwegen geschaffen, damit sie in dieser Uebereinstimmung immer zunehmen sollen; er hat die ganze Sinnenwelt deßwegen geschaffen, und die Naturgesetze zu dem Ende gegeben, damit die Natur ein Förderungsmittel dieser Uebereinstimmung für jedes moralische Geschöpf würde. Und da das sein Endzweck bei jedem moralischen Geschöpfe ist: so ist sein Endzweck bei den sämtlichen moralischen Geschöpfen, in **Verbindung** gedacht, der, daß die Natur ein Förderungsmittel sei, sie sämtlich in ein **Reich** der Sitten zu vereinigen.

Da er die vernünftigen Geschöpfe mit der Natur auf solche Weise in Verbindung gesetzt hat, daß sie selbst **Naturwesen**, Bestandtheile der Sinnenwelt, sind, und ihnen, als solchen,

Empfindung und Verlangen nach angenehmen Empfindungen, Verlangen nach Glückseeligkeit, gegeben hat, und als höchst moralisches Wesen dieses Verlangen nicht unbefriedigt lassen kann, wenn nicht die empfindenden Geschöpfe ihr Recht auf diese Befriedigung verwirken: so hat er bei ihrer Schöpfung auch den Zweck gehabt, ihnen Glückseeligkeit, einen Zustand überwiegend angenehmer Empfindungen, zu verschaffen. Da dieß aber in Absicht auf die moralischen Geschöpfe ein dem Endzweck mit ihnen, untergeordneter Zweck ist: so kann er, als das höchst moralische Wesen, denselben an ihnen nur dann erreichen, wenn sie, durch ihre Erreichung des Endzwecks, sich der Glückseeligkeit nicht unwürdig machen. Wenn sie ihn durch ihre Unwürdigkeit an der Erreichung seiner Zwecke mit ihnen nicht hindern: so befriedigt er auch ihr Verlangen nach immer höherer Erkenntniß, theils als ein Förderungsmittel des Wachsthums ihrer Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, theils als ein wesentliches Stück der Glückseeligkeit vernünftiger Wesen.

Alle moralische Wesen müssen **Freiheit des Willens** haben, die Bestimmung ihres Willens nach dem Sittengesetze, die Bildung ih-

rer Gesinnung und die Einrichtung ihrer Handlungen nach den Geboten desselben, muß die Folge einer freien Wahl sein, bei welcher es in ihrer Willkühr stund, ihren Willen gegen das Sittengesetz zu bestimmen, und in Gesinnung und Handlungen demselben zu widerstreben. Demnach kann die Natur, ungeachtet sie nach der Absicht ihrer Einrichtung ein Förderungsmittel der Uebereinstimmung der vernünftigen Wesen mit dem Sittengesetze ist, doch sie auf keine Weise dazu nöthigen; die vernünftigen Wesen sind den Gesetzen der Natur nicht unbedingt unterworfen; sie können von ihr einen solchen Gebrauch machen, der ihre Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze hindert, und ihr Widerstreben gegen dasselbe befördert. Es muß sogar die Natureinrichtung von dem höchsten moralischen Wesen so geordnet seyn, daß sie als ein Hinderungsmittel der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze von den vernünftigen Geschöpfen gebraucht werden könne.

Deßwegen kann sie auch nicht so geordnet sein, daß Glückseeligkeit mit der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze stets in gleichem Verhältnisse stünde, weil das eine Art von Nöthigung zu dieser Uebereinstimmung sein

würde. Die Willensbestimmung nach dem Sittengesetze, die Bildung der Gesinnung und Handlungsweise nach demselben muß bis zu einem gewissen — von uns nicht bestimmbaren — Grade schon geschehen sein, ehe die Glückseeligkeit, ohne die Freiheit der moralischen Geschöpfe einzuschränken, der Moralität angemessen sein kann. Daß aber die moralischen Geschöpfe den Grad der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze erreichen können, bei welchem die Verbindung der Glückseeligkeit mit der Moralität von dem Schöpfer, ohne Beschränkung ihrer zur Moralität nothwendigen Freiheit, zur Natureinrichtung gemacht werden kann, davon sind wir deßwegen gewiß, weil sonst das höchst moralische Wesen den moralischen Geschöpfen das Verlangen nach Glückseeligkeit gegeben haben müßte, ungeachtet er vorausgesehen hätte, daß er dasselbe in alle Ewigkeit nicht befriedigen könne.

Sind nun das die Zwecke Gottes, und müssen sich alle Kenntnisse, welche Gott den Menschen in Absicht auf ihr Verhältniß gegen ihn offenbaren kann, auf diese Zwecke beziehen: so lassen sich die Kenntnisse aus ihnen bestimmen, welche den Menschen durch eine Offenbarung mitgetheilt werden können. Nehmlich:

daß Gott Urheber der Natur und ihrer Gesetze zu gewissen Zwecken ist;

welches sein Endzweck ist;

welches seine untergeordneten Zwecke bei bloß empfindenden und bei vernünftigen Geschöpfen sind;

wann und wie den bloß empfindenden, unter welcher Bedingung und wann und wie den vernünftigen Geschöpfen Glückseeligkeit zu Theil werden soll;

es können den Menschen Vernunfterkenntnisse, auch die systematische Einheit ihrer Vernunfterkenntnisse, mitgetheilt werden;

es können ihnen die moralischen Gebote bekannt gemacht werden;

es kann ihnen bekannt gemacht werden, daß die moralischen Gebote, Gebote der Vernunft selbst, daß sie auch Gebote Gottes sind;

wie die Vernunfterkenntnisse Mittel zur Moralität sind;

wie die Natur Mittel zur Moralität ist;

daß und wie die moralischen Geschöpfe, ungeachtet sie den Naturgesetzen unterworfen sind, moralische Freiheit haben.

Diese

Diese Kenntnisse können den Inhalt einer Offenbarung ausmachen, weil sie sich alle auf die Zwecke Gottes beziehen *).

4. Ha-

*) Der mögliche Inhalt einer Offenbarung mußte aus der zweiten Abtheilung hieher versetzt werden, weil sich ohne Bestimmung desselben über die Göttlichkeit einer Offenbarung gar nichts bestimmtes sagen liesse.

4.

Haben wir auch hinlänglichen Grund, anzunehmen, daß Gott solche Kenntnisse den Menschen geoffenbart habe? Die Natur der Sache bringt es mit sich, den hinlänglichen Grund zur Bejahung oder Verneinung dieser Frage vor allem in der Zweckmässigkeit einer solchen Offenbarung zu suchen.

Wenn es sich denken läßt, daß der Endzweck Gottes an den Menschen nicht hätte erreicht werden können, wenn er ihnen nicht solche Kenntnisse geoffenbart hätte, so ist ihre Offenbarung möglich; ist das erweislich, so ist sie gewiß, weil sie dann nothwendig ist. Könnte dagegen gezeigt werden, daß Gottes Endzweck ohne Offenbarung eben so gut erreicht werden konnte, und daß eine Offenbarung zur Erreichung desselben nichts beitragen könne, so würde diese sehr unwahrscheinlich sein. Könnte endlich sogar erwiesen werden, daß eine Offenbarung den Endzweck Gottes an den Menschen hindern müsse, so würden wir sie für unmöglich erklären müssen.

Hätten wir aber keinen hinreichenden Grund, eine Offenbarung für unmöglich oder auch nur für unwahrscheinlich zu erklären; müßten wir sie also als möglich und wahrscheinlich gelten lassen; könnten aber doch ihre Wirklichkeit nicht aus ihrer Nothwendigkeit darthun: so würden wir in der Zweckmässigkeit derselben keinen hinlänglichen Grund für oder gegen ihre Wirklichkeit finden. Dagegen können wir aber auf einem andern Wege zu einem sichern Urtheile darüber kommen, wenn eine angebliche Offenbarung wirklich vorhanden ist, von der es möglich ist, zu erkennen, daß sie Offenbarung sei. Bei dieser lassen sich nehmlich in ihrer Geschichte Gründe finden, aus welchen wir für oder gegen ihre Wirklichkeit oder — welches eben so viel ist — Göttlichkeit entscheiden können.

Versuchen wir, wie weit beide Wege uns führen werden.

5.

Die Frage: Ist eine Offenbarung zweckmässig? oder: Können und müssen wir sie für ein Mittel zu den Zwecken Gottes mit den Menschen erkennen? drückt man am gewöhnlichsten so aus: Bedürfen die Menschen einer Offenbarung? In dieser Frage kann das Wort Bedürfen in einem zweifachen Sinne genommen werden; und es ist nöthig, auf diese Zweideutigkeit aufmerksam zu sein, da sie schwankende und grundlose Urtheile nicht nur über die Zweckmässigkeit einer Offenbarung, sondern selbst über den Inhalt, den sie haben müsse, veranlassen kann.

Es kann also 1. durch diesen Ausdruck gefragt werden: Können die Menschen die Kenntnisse, welche eine Offenbarung ihnen mittheilen kann, nicht ohne eine Offenbarung erlangen?

Gehen wir die Kenntnisse durch, welche, nach S. 58., der Inhalt einer Offenbarung sein können, so finden wir:

Wann und wie den bloß empfindenden Geschöpfen Glückseeligkeit zu Theil werden solle; wie

wie die Glückseeligkeit der moralischen Geschöpfe durch Natureinrichtung ihrer Moralität angemessen gemacht werden solle — hat die menschliche Vernunft noch nicht erkannt, und sie hat keinen Grund, zu hoffen, daß sie es auf dieser Erde je durch sich selbst erkennen werde.

Die Vernunft ist nicht in dem Besitz aller der Erkenntnisse, nach denen sie strebt; hat auch keine Hoffnung, in dem Menschen auf dieser Erde je zu diesem Besitze zu gelangen.

Wie die Natur das Mittel zu dem Endzwecke der moralischen Geschöpfe sei, erkennt sie nur sehr dunkel, unvollständig, und unter schwehren Zweifeln.

Wie der Mensch, ungeachtet er den Naturgesetzen unterworfen ist, Freiheit haben könne, erkennt sie ebenfalls sehr dunkel.

Zu diesen Kenntnissen bedarf also der Mensch einer Offenbarung nach dem ersten Sinne dieses Wortes. Die übrigen Kenntnisse, welche ihm durch eine Offenbarung mitgetheilt werden können, kann er durch den Gebrauch seiner Vernunft, auch ohne Hülfe einer Offenbarung, sich verschaffen.

Aber die Frage, ob er einer Offenbarung bedürfe, kann 2. auch diesen Sinn haben:

Sind dem Menschen solche Kenntnisse, zu denen er nur durch eine Offenbarung gelangen kann, zur Erreichung seines Endzwecks nothwendig?

Auf diese Frage kann nichts anders geantwortet werden, als: Er kann seinen Endzweck auch ohne diese Kenntnisse erreichen, und also sind sie ihm zu demselben nicht nothwendig —

und folglich ist es, nach Abschn. 4., sehr unwahrscheinlich, daß Gott den Menschen eine Offenbarung gegeben habe? So muß es freilich scheinen, wenn man die bisherige Erörterung der aufgegebenen Frage für erschöpfend hält; das ist sie aber bei weiten nicht. Nehmen wir also die Frage noch einmal vor; und zwar

1. in dem Sinn: Können die Menschen zu den Kenntnissen, welche eine Offenbarung ihnen mittheilen soll, nicht ohne Offenbarung gelangen?

Da muß nun zugestanden werden, daß die Vernunft durch sich selbst die Gebote des Sittengesetzes für ihre eigenen Gebote; daß sie Gott für den Urheber der Naturgesetze, so wie der materiellen Natur selbst, zu gewissen Zwecken; daß sie seine Zwecke und seinen Endzweck; daß sie die Gebote des Sittengesetzes

für Gebote Gottes; daß sie die Natur für das Mittel zu den Zwecken Gottes; und daß sie die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe anerkennt; — und daß diese Kenntnisse zur Erreichung des Endzwecks Gottes hinreichend sind. Dürfen wir aber daraus folgern, daß eine Offenbarung dieser Kenntnisse zur Erreichung des Endzwecks Gottes nichts beitragen könne?

Hier müssen wir bemerken, daß die Frage nicht ist, ob die **Vernunft** nicht durch sich zu diesen Kenntnissen gelangen könne; auch nicht, ob vernünftige Geschöpfe, die nicht zur Sinnenwelt gehören, es können; auch nicht, ob vernünftige Naturwesen, insoferne sie durch die Natureinrichtungen an dem vollen Gebrauche ihrer **Vernunft** nicht gehindert werden, es können: sondern, ob die **Menschen**, also vernünftige Naturwesen, welche durch die Natureinrichtungen an dem vollen Gebrauche ihrer Vernunft gehindert werden, auch insoferne sie dadurch an demselben gehindert werden, es können.

Wir erkennen nicht nur im Allgemeinen, daß die Natureinrichtung, als ein Förderungsmittel der Moralität für freie Wesen, so geordnet sein müsse, daß sie auch ein Hinderungsmittel der Moralität sein könne (s. S. 56.),

sondern wir sehen auch ganz bestimmt ein, wie die Natureinrichtung des Menschen für ihn ein Hinderniß seiner Moralität wird. Der Mensch ist ein empfindendes Wesen, und hat ein Verlangen nach angenehmen Empfindungen, nach Glückseeligkeit. Von dem Streben nach der Befriedigung dieses Verlangens ist es ihm durchaus unmöglich sich frei zu machen. Dieß Verlangen steht aber sehr oft im Widerstreit mit den Geboten der Vernunft. Mit dem Augenblicke, da der Mensch anfängt Mensch zu sein, hat auch sein Empfindungsvermögen wirkliche Kraft und äusert sie. Das Vernunftvermögen hingegen wird nur sehr langsam zur Kraft. Die Beschleunigung oder Verzögerung ihrer Entwickelung, die Stärke oder Schwäche ihrer Kraft hängt sehr von dem Bau des Körpers ab. Die Vernunft in dem Menschen bedarf zu ihrer Ausbildung der Hülfe anderer Menschen von bereits ausgebildeter Vernunft. Die Vernunft, insoferne sie dem Verstande, als dem blossen Vermögen der Erfahrungen, entgegengesezt ist, kann ihre Verrichtungen in dem Menschen nicht vornehmen, kann nicht einmahl sich selbst in ihm kennen lernen, wenn er nicht Musse zum Nachdenken hat.

Gesetzt also, Gott hätte die ersten Menschen als Kinder geschaffen, und durch die Natureinrichtung nur in so weit für sie gesorgt, daß ein Instinct sie geleitet hätte, sich die nöthigen Bedürfnisse zu verschaffen: so ist es höchst zweifelhaft, ob sie, auch bei dem längsten Leben, ja ob die nächsten Generationen nach ihnen, zum Gebrauch ihrer Vernunft — wie gesagt, insoferne diese dem Verstande entgegengesetzt wird — hätten gelangen können, so daß sie etwas aus Principien a priori erkannt hätten, oder des Sittengesetzes ihrer eigenen Vernunft sich bewußt worden wären.

Es ist aber gar nicht nöthig, aus möglichen Voraussetzungen die Möglichkeit, daß die Menschen einer Offenbarung derer Kenntnisse, welche unstreitig Vernunftkenntnisse sind, bedürfen können, zu erweisen.

Die Geschichte bezeugt es, daß die Menschen im Stande der Wildheit sich wirklich im Stande der Kindheit befinden. Je grösser die Anstrengung ist, welche die Herbeischaffung ihrer körperlichen Bedürfnisse erfordert, je weniger ihnen Musse zum Nachdenken bleibt, desto unentfalteter ist das Vernunftvermögen in ihnen. Sie erkennen zwar Gebote des Sittengesetzes an, aber sie ordnen sie ihren Be-

dürfnissen und den angenehmen Empfindungen unter.

Noch in dem Stande der Barbarei ist ihre Moral gewöhnlich sehr unvollständig; und selbst die Gebote, zu denen sie sich verpflichtet erkennen, erkennt ihre Vernunft weder für Gebote ihrer selbst, noch für Gebote Gottes, den sie überhaupt noch nicht als den Urheber der Natur zu gewissen Zwecken kennt.

Es ist also gewiß, daß viele einzelne Menschen, ja daß ganze Nationen mehrere Generationen hindurch einer Offenbarung auch solcher Kenntnisse, welche die Vernunft sich selbst verschaffen kann, bedürfen.

Wenn nun die einzelnen Menschen Endzweck Gottes sind, so ist eine Offenbarung — wahrscheinlich, oder allerwenigstens möglich.

Das kann freilich viel zu wenig gesagt zu sein scheinen. Nothwendig kann für solche Menschen eine Offenbarung zu sein, und folglich für wirklich gegeben anerkannt werden zu müssen scheinen, weil ohne sie der Endzweck Gottes an solchen Menschen nicht erreicht werden könnte (s. den 4. Abschn.). Allein wir dürfen nicht mit solcher Zuversicht über die Möglichkeit der Erreichung des Endzwecks Gottes an gewissen Menschen absprechen. So gewiß

gewiß wir auch von der Wirklichkeit dieses Endzwecks mit jedem Menschen sind; so zuverlässig wir die Mittel zur Erreichung desselben im Allgemeinen kennen: so wenig dürfen wir uns anmassen, für einzelne Fälle die Mittel zu bestimmen, deren sich Gott bedienen müsse; zu entscheiden, daß gewisse Mittel zur Erreichung des Endzwecks unzulänglich seien. Der Tod so vieler Kinder, in denen das Vernunftvermögen seine Kraft noch gar nicht äusern konnte, die kaum angefangen hatten, Naturwesen zu sein, für welche also auch die Natur kaum anfangen konnte Mittel zu sein, schlägt solche stolze Anmassungen auf einmahl nieder. Auch liegt schon darin, daß Völkerschaften mehrere Generationen hindurch in dem Stande des Bedürfnisses einer Offenbarung sich befinden, ein historischer Beweis, daß die ersten dieser Generationen keine Offenbarung erhalten haben.

Demnach führt uns die Untersuchung der Zweckmässigkeit einer Offenbarung, durch die Frage, ob die Offenbarung von Vernunfterkenntnissen für Menschen ein Bedürfniß in dem angegebenen Sinne sein könne, nicht weiter als zur Möglichkeit, höchstens zur Wahrscheinlichkeit, einer Offenbarung.

Aber vielleicht haben wir uns bei der Erörterung dieser Frage von einem Irrthum beschleichen lassen, indem wir annahmen, der Endzweck Gottes mit den Menschen habe die einzelnen Menschen zum Gegenstande. Vielleicht ist nur das **Menschengeschlecht** im Ganzen nach seiner moralischen Ausbildung der Endzweck Gottes.

In der That scheint das die Meinung derjenigen Philosophen zu sein, welche behaupten, stufenweiser Fortschritt des Menschengeschlechts zur moralischen Vollkommenheit, stufenweise moralische Erziehung des Menschengeschlechts sei der Plan Gottes mit demselben. Denn diesen Plan Gottes können jene Philosophen doch nur aus seinem Endzweck erkennen, da die Geschichte sich hartnäckig weigert, Belege zur Wirklichkeit dieses Plans herzugeben, und da die Beseitigung mancher Schwiehrigkeiten durch die Annahme eines solchen Plans die Annahme selbst bei weiten noch nicht begründen kann. Denn daß die uns unauflöslichen Schwiehrigkeiten, welche das Sterben der Kinder und aller derer, die aus dem Stande der Wildheit noch nicht herausgegangen sind, uns machen, durch die Annahme eines solchen Plans auf die Seite geschafft werden, ist unläugbar.

Von der Annahme eines solchen Plans kann in Absicht auf die Offenbarung ein zweifacher Gebrauch gebraucht werden, einer für sie, der andre wider sie. Jenen hat Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts gemacht; diesen scheint Kant, über die Redensart: **dieß mag zwar theoretisch wahr sein, ist aber in Praxi nicht anwendbar***), zu machen.

Wer nehmlich annimmt, der Plan Gottes sei, das Menschengeschlecht durch fortschreitende Erziehung zu der ihm erreichbaren Stufe der Vollkommenheit zu führen, der kann eben so wohl annehmen, daß Gott von Zeit zu Zeit manchen Menschen sich offenbare, um durch Hülfe dieser Offenbarungen den Fortgang des Menschengeschlechts zu fördern, als er annehmen kann, daß Gott den Fortgang des Menschengeschlechts durch die allmählig allgemein werdende Entwickelung des Vernunftvermögens bewirken lasse. Demnach können die einen Behaupter eines solchen Plans aus der Betrachtung der Zweckmässigkeit einer Offenbarung die Nothwendigkeit, folglich Wirklichkeit, derselben behaupten; und die andern dagegen

*) in der Berl. Monathschr. Sept. 1793. S. 201.

gegen aus eben dieser Betrachtung ihre Unwahrscheinlichkeit oder gar Unmöglichkeit. Das grössere Recht scheint auf der Seite der letztern zu sein. Denn wenn nur die Erziehung des Geschlechts Plan Gottes ist, so kommt es bei demselben auf einige Jahrtausende, in welchen dieser Plan noch nicht ausgeführt werden kann, und auf einige tausend Millionen von Individuen, welche die Ausführung dieses Plans nicht erleben können, ganz und gar nicht an; und es ist also nicht abzusehen, warum Gott den Menschen eine Offenbarung geben sollte, die doch nur dazu dienen könnte, die Ausführung des Plans zu beschleunigen.

Es möchte also schwehr halten, die Wahrscheinlichkeit einer Offenbarung aus ihrer Zweckmässigkeit darzuthun, wenn man einzugestehen genöthigt wäre, daß der Endzweck Gottes mit den Menschen nur auf das Ganze des Menschengeschlechts sich beziehe. Allein an dieser Nothwendigkeit fehlt so viel, daß vielmehr die Vertheidiger dieses göttlichen Plans genöthigt sind, zu gestehen, die Bestimmung der Natur sei diese, jedes einzelne vernünftige Geschöpf zum unaufhörlichen Fortschritt in der moralischen Vollkommenheit geschickt zu machen. Das ist hoffentlich im 3. Abschnitte hinreichend

reichend dargethan worden, und die Behauptungen jenes Abschnittes sind, in Absicht auf den moralischen Endzweck Gottes, von den Behauptungen Kants in seiner Kritik der Urtheilskraft nicht verschieden. Und eben deßwegen kann auch die Meinung Kants bei der Behauptung eines solchen Plans der Vorsehung nicht diese sein, daß der Endzweck Gottes sich nicht auf die einzelnen Menschen erstrecke.

Damit fällt denn aber auch die einzige feste Stütze dieses ganzen Planes. Denn wenn er nicht auf den Endzweck Gottes sich gründet, so hat er weder im Himmel noch auf der Erde einen Grund; und er ist also nichts weiter, als eine gut ausgesonnene Hypothese, welche durch den unstreitigen Fortschritt des Menschengeschlechts in dem Felde der theoretischen Erkenntnisse so viele Scheinbarkeit bekommt, als die gewöhnlichen — nicht die Kantischen — analogischen Schlüsse geben können. Auf die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Offenbarung hat sie gar keinen Einfluß; denn diese muß sich aus der Zweckmässigkeit einer Offenbarung ergeben, da hingegen von jenem Plane sich gar keine Zweckmässigkeit, sondern höchstens nur eine Schicklichkeit erkennen läßt.

Aber vielleicht wird dieser Hypothese doch zu voreilig aller Grund abgesprochen. Wenn sie auch in dem Endzwecke Gottes keinen haben sollte, so könnte sie doch auf der Erde einen haben; wir könnten in praktischer Rücksicht genöthigt sein, diese Hypothese zu glauben. Jeder Mensch, sagt Kant in dem angeführten Aufsatze, hat die Pflicht, in dem Gliede der Reihe der Zeugungen, worin er ist, so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde, und daß so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmässig vererben könne. Davon muß also die Möglichkeit angenommen werden. Würde diese, um der Zweifel willen, die aus der Geschichte gemacht werden können, nicht angenommen, so könnte der Mensch bewogen werden, von einer Arbeit abzulassen, die er dann für vergeblich halten müßte.

Nun müssen wir wohl eingestehen, daß wir diese Hypothese anzunehmen genöthigt sind, wenn sie die einzige Bedingung enthält, unter welcher wir zur Erfüllung einer Pflicht, die zum Endzwecke Gottes mit uns gehört, bewogen werden können. Aber ist sie das auch wirklich? Unterläßt wohl der gelehrte Arzt das Bestreben, seine Wissenschaft immer mehr

zu vervollkommnen, weil er nicht als möglich annehmen kann, daß durch ihre Vervollkommnung die Sterblichkeit der Menschen aufhören, oder doch um eine geraume Zeit weiter hinausgesetzt, oder wenigstens das erhalten werden könne, daß niemand mehr vor seinem eigentlichen Lebensziele an einer mörderischen Krankheit, sondern alle Menschen ohne Ausnahme am marasmus senilis sterben? Und ist denn nicht, um jeden moralischgesinnten Menschen zu bewegen, daß er zur Ausbreitung und Erhöhung der Moralität seiner Generation und der Nachkommenschaft das Seinige redlich und unermüdet beitrage, die Betrachtung schon hinlänglich, daß es mit dem Menschengeschlechte immer ärger werden müßte, wenn niemand für die Verbreitung und Erhöhung der Moralität wirken wollte? und daß seine Bemühungen, wenn sie zur Verbesserung des Menschengeschlechts im Ganzen zwecklos und fruchtlos sind, doch das Mittel für Einzelne sein können, die Erreichung des Endzwecks Gottes mit ihnen zu fördern? Bei solchen Vorstellungen wird er weder den Stein des Sisyphus zu wälzen glauben, noch in Versuchung sein, die Erde als den Büssungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche, Sünden anzusehen.

Wir

Wir legen also diese Idee von dem Plane Gottes auf die Seite, als eine Idee, die gar wohl wahr sein kann, und über deren Wahrheit wir uns von Herzen freuen wollten, da wir in diesem Falle dem Schauspiele der Menschengeschichte mit weit angenehmern Empfindungen zusehen könnten; an deren Wahrheit wir aber so lange zweifeln müssen, bis der Fortschritt der Cultur die Unart verliehrt, den Luxus, und mit diesem das Sittenverderben herbeizuführen; und die übrigens bei der Abwägung der Gründe für und gegen die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Offenbarung aus ihrer Zweckmässigkeit weder in die eine noch in die andre Schale ein Gewicht legen kann.

Zum Erweise der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Offenbarung überhaupt, ist das hinlänglich, daß Menschen der Offenbarung solcher Kenntnisse, welche die Vernunft selbst zu verschaffen vermag, benöthigt sein können; und also ist dazu die Beantwortung der Frage, ob die Menschen einer Offenbarung bedürfen in dem 2ten Sinne, ob ihnen zur Erreichung ihres Endzwecks die Offenbarung solcher Kenntnisse nöthig sei, welche ihnen die Vernunft ohne Offenbarung nicht verschaffen

könnte,

könnte, entbehrlich. Dagegen ist die Beantwortung dieser so bestimmten Frage alsdann um so nothwendiger, wenn eine Offenbarung, welche solche Kenntnisse mittheilt, wirklich vorhanden ist, und untersucht werden soll, ob diese Offenbarung eine wahre, göttliche Offenbarung sein könne. Denn wenn diese Kenntnisse zur Erreichung des Endzwecks der Menschen nichts beitragen könnten, so wäre es (nach dem 4. Abschn.) unwahrscheinlich, und wenn sie denselben sogar hindern müßten, so wäre es unmöglich, daß diese Offenbarung eine göttliche wäre.

Da aber diese Frage den Inhalt einer gegebenen Offenbarung betrifft: so gehört ihre Erörterung in die zweite Abtheilung der gegenwärtigen Untersuchung, und es kann hier nur vorausgesetzt werden, daß eine Offenbarung auch solche Kenntnisse enthalten könne. Zu dieser Voraussetzung können wir uns aber auch jetzt schon für berechtigt halten, da die im 3. Abschnitte angegebenen möglichen Kenntnisse dieser Art sich theils unmittelbar auf den Endzweck Gottes mit den Menschen beziehen, theils einem Zwecke Gottes mit den Menschen, der Erweiterung und Vereinfachung ihrer Erkenntnisse überhaupt, entsprechen, welcher zu ihrem

ihrem Endzwecke als Mittel dienlich sein muß, wenn es uns gleich nicht möglich sein sollte, zu erkennen, wie er dazu dienlich sei. Indessen werden wir von dieser vorläufigen Bemerkung erst dann Gebrauch machen können, wenn wir zur Untersuchung der Gründe für die Göttlichkeit der christlichen Religion übergehn.

Nachdem sich nun aus der Erwägung der Zweckmässigkeit einer Offenbarung nicht mehr als ihre Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit ergeben hat; und wir durch diese noch nicht genöthigt sind, anzunehmen, daß Gott den Menschen eine Offenbarung gegeben habe: so sollten wir nun (nach dem 4. Abschn.) versuchen, ob wir in der Geschichte einer vorhandenen Offenbarung hinlängliche Gründe finden können, sie für eine göttliche Offenbarung anzunehmen. Aber hier sind wir genöthiget, den Faden dieser Untersuchung an einem andern Ende aufzufassen, und ihn rückwärts bis zu dieser Stelle, wo wir ihn liegen lassen, abzuwickeln. Da nehmlich eine Offenbarung, deren Göttlichkeit wir aus ihrer Geschichte anzuerkennen genöthigt sein sollten, durch Mittel bekannt gemacht sein muß, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, welche nicht durch den Lauf der Natur herbeigeführt werden konnten:

so müssen wir zuvor an die Beantwortung der 11ten von den drei Fragen gehn, die wir uns am Ende des 3tten Abschnitts aufgegeben haben, der Frage nehmlich, ob wir berechtigt seien, anzunehmen, daß Gott je gewisse Kenntnisse durch solche Mittel geoffenbart habe, welche der von ihm veranstaltete Lauf der Natur nicht herbeigeführt haben würde.

Diese Frage betrifft also die Mittel, deren sich Gott zur Bekanntmachung gewisser Kenntnisse, d. h. zu einer Offenbarung, bedienen kann. Sie setzt voraus, daß diese Mittel auch natürliche Mittel sein können. Das wird denn zuvörderst näher erwogen werden müssen.

6.

Wenn wir annehmen, Gott offenbare sich den Menschen durch natürliche Mittel *), so nehmen wir an, Gott gebrauche zur Bekanntmachung gewisser Kenntnisse Mittel, welche der Lauf der Natur herbeiführe.

Lauf der Natur ist also der erste Begriff, der hier entwickelt werden muß.

Da alle Theile der Sinnenwelt unter dem Begriffe Natur (im materiellen Sinne) enthalten sind; und da sie alle nach den Bestimmungen, die ihre Kräfte durch die Beschaffenheit der organischen Materie jedes Theils, und durch die Verhältnisse jedes Theils gegen die andern, erhalten, in einander wirken müssen, so daß der Grund jeder folgenden Wirkung in einer vorhergehenden zu finden ist; da also die Sinnenwelt in diesem Gesichtspunkte einem Uhrwerk ähnlich ist, das, nachdem seine Federn und Räder durch das Aufziehen aus dem Stande der Ruhe in den Stand der Bewegung ver-

*) Dieser Ausdruck ist räthlicher, als der gewöhnliche: **mittelbar**; denn auch eine Offenbarung durch übernatürliche Mittel ist eine mittelbare.

versetzt worden sind, die Bewegungen regelmässig fortsetzt, die es nach dem Zwecke des Künstlers machen soll, und von dem man dann sagt, es gehe oder es laufe: so kann man auch die Causalitätsverbindung der Wirkungen in der ganzen Sinnenwelt Lauf der Natur nennen.

Der allgemeine Sprachgebrauch nimmt aber diesen Ausdruck nicht in dieser allumfassenden Bedeutung, sondern er schränkt ihn auf die Verbindung der Wirkungen auf unsrer Erde ein; und bei dieser Einschränkung liegt folgende Bemerkung zum Grunde: Die Veränderungen, die mit den Geschöpfen dieser Erde vorgehen, haben ihren Grund in den Kräften der Geschöpfe dieser Erde selbst. Die übrigen Weltkörper enthalten zwar allerdings auch den Grund von manchen Veränderungen des Erdkörpers und der Geschöpfe auf demselben; aber nur als Weltkörper, und vermittelst der Beziehung, in welcher sie als solche mit der Erde, gleichfalls als einem Weltkörper, stehen; die Geschöpfe in den übrigen Weltkörpern aber wirken auf die Geschöpfe der Erde so wenig, als die Erdgeschöpfe auf sie. Diese Bemerkung läßt sich zwar nicht durch einen Erweis der Unmöglichkeit einer solchen — einseiti-

gen oder wechselseitigen — Einwirkung begründen; aber sie rechtfertigt sich dadurch, daß wir nie nöthig haben, zur Erklärung einer Veränderung in einem Erdgeschöpfe, eine Einwirkung eines Geschöpfes von einem andern Weltkörper anzunehmen, sondern den Grund dieser Veränderung immer in Erdgeschöpfen oder höchstens in andern Weltkörpern finden können. Wenn also gleich die Einwirkungen von Geschöpfen auser unserm Erdkörper den Lauf der Natur im allgemeinen Sinne nicht aufheben würden, indem sie nach Naturgesetzen geschehen könnten: so würden sie doch den Lauf der Natur (in dem eingeschränkten Sinne) auf unsrer Erde unterbrechen. Das ist auch der Grund, warum wir, selbst unmittelbare Einwirkungen Gottes von dem Laufe der Natur ausschliessen, weil nehmlich der Grund der Wirkungen auf unsrer Erde immer in den Geschöpfen derselben oder in andern Weltkörpern zu finden ist. Aus dem nehmlichen Grunde nehmen wir auch nicht an, daß es unkörperliche (bloß geistige) Geschöpfe auf unsrer Erde gebe, welche auf uns und die übrigen körperlichen Geschöpfe unsrer Erde wirkten.

Wer also annimmt, Gott offenbare sich den Menschen nach dem Laufe der Natur, in der auf solche Weise beschränkten Bedeutung dieses Ausdrucks, der nimmt dadurch nicht mehr an, als daß Gott die Kräfte, durch welche die Vernunft in dem Menschen sich so ausbildet, daß sie ihre Kraft in ihm äusert, so geordnet habe, daß vermittelst derselben die Menschen die Religionskenntnisse bekommen, welche die Vernunft ihnen verschaffen kann.

In diesem Sinne kann man die richtigen Religionskenntnisse aller Völker des Erdbodens zu allen Zeiten, geoffenbarte Kenntnisse nennen, wenn auch dieselben durch keinen Volkslehrer ihnen beigebracht, sondern von den Individuen der Völker auf eben die Weise gefunden worden sind, auf welche sie ihre übrigen Kenntnisse fanden. Eigentlich verschaffte ihnen diese Religionskenntnisse ihre Vernunft; aber Gott offenbarte sie ihnen, indem er den Lauf der Natur zu dem Zwecke ordnete, daß derselbe ihrer Vernunft die Ausbildung gewähren sollte, durch welche die Vernunft sich diese Kenntnisse selbst verschaffen konnte. Man sieht, daß dieser Begriff von Offenbarung sehr weit ist, daß nach demselben alle Kenntnisse der Menschen eben so gut Offenbarungen sind.

Da sich nun überdas dieser Begriff von einer Offenbarung auf die christliche Religion gar nicht anwenden läßt, indem die Lehren derselben nicht auf diesem Wege von den Christen gefunden, sondern ihnen von einem Lehrer beigebracht worden sind: so wäre es zwecklos, wenn wir länger bei ihm verweilten. Ueberlegen wir also dafür, was man mit der Behauptung sagen wolle, Gott könne sich den Menschen durch gewisse Lehrer nach dem Laufe der Natur offenbaren.

Dabei wird vorausgesetzt, daß die Vernunft in einer gewissen Menge von Menschen vermöge des Laufs der Natur noch nicht so entwickelt gewesen sei, daß sie ihnen die Religionskenntnisse hätte verschaffen können, welche einer unter ihnen besaß, in welchem sich, ebenfalls vermöge des Laufs der Natur, die Vernunft so entwickelt hatte, daß sie ihm dieselben verschaffte. Es wird ferner vorausgesetzt, dieser einsichtsvollere Mensch habe der Menge seine Kenntnisse bekannt gemacht, und vermöge des Laufs der Natur sei entweder seine Gabe des Vortrags hinlänglich gewesen, die Menge von der Wahrheit seiner Lehren zu überzeugen, oder sein Ansehen bei der Menge sei so groß

gewe-

gewesen, daß diese die Lehren dieses Lehrers deßwegen als wahr angenommen hätten, weil er sie gelehrt habe.

Seine Lehren sind dann der Menge von Gott geoffenbaret, weil Gott den Lauf der Natur so geordnet hatte, daß die Menge sie von ihrem Lehrer erhalten und annehmen konnte.

Sie sind ihm von Gott geoffenbart, weil Gott den Lauf der Natur so geordnet hatte, daß seine Vernunft sie finden konnte.

Die Einrichtung des Laufs der Natur zu diesem Zweck muß dann darinn bestanden haben, daß dieser Lehrer ein grösseres Maaß von Geisteskräften, als seine Zeitgenossen, erhielt; daß er sich in einer glücklichern Lage, als seine Zeitgenossen, befand, in einer Lage, die es ihm möglich machte, seine Kräfte auszubilden, während seine Zeitgenossen durch ihre Lage daran verhindert wurden; daß er sich auch in einer Lage befand, die sich vor der Lage seiner Zeitgenossen so auszeichnete, daß diese die hohe Idee von ihm bekamen, durch die sie zur Annahme seiner Lehren bewogen wurden.

Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß nicht eben alle diese Stücke sich bei einem Lehrer, durch den sich Gott nach dem Laufe der Natur offenbaren will, vereinigen müssen;

und daß Gott sich einer gewissen Menge von Menschen durch mehrere Lehrer zugleich, eben sowohl als durch einen einzigen, offenbaren kann.

Ueberdenken wir nun die Zweckmässigkeit einer solchen Offenbarung, so finden wir in unsern Ideen von Gott nichts, was uns hindern könnte, sie als möglich anzunehmen, da sie augenscheinlich zur Beförderung des Endzwecks Gottes mit den Menschen dienlich und ein Theil des Naturlaufs ist, den Gott zur Beförderung seines Endzwecks geordnet hat. Wir können sie auch wegen dieser Harmonie mit unsern Ideen von Gott und seinem Endzwecke wahrscheinlich finden. Aber weiter, bis zur Annahme ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit, führt uns die Zweckmässigkeit einer Offenbarung durch natürliche Mittel so wenig, als die Zweckmässigkeit einer Offenbarung überhaupt. Denn bei ihr bleiben die Schwiehrigkeiten, die im 5ten Abschn. S. 69. bemerkt worden sind, ungehoben. Eine Offenbarung durch einen natürlich erleuchteten Lehrer setzt eine Menge von Menschen voraus, die gestorben sind, ehe die Einsichten des Lehrers sich gebildet hatten und von ihm bekannt

gemacht wurden, und die doch seiner Belehrungen zur Erreichung des Endzwecks Gottes mit ihnen eben so bedürftig waren, als diejenigen, die sie erhielten.

7.

Wenn wir annehmen, Gott offenbare den Menschen gewisse Kenntnisse, aber nicht durch natürliche Mittel: so nehmen wir entweder an, Gott offenbare sie unmittelbar, oder, er offenbare sie durch solche Mittel, welche der Lauf der Natur nicht herbeiführen würde.

Unmittelbar kann Gott Kenntnisse offenbaren entweder der ganzen Menge von Menschen, der er sie bekannt machen will, oder einem Lehrer, durch welchen er sie ihr bekannt machen will. Wenn dieser Lehrer ein Mensch ist, so kann er die ihm unmittelbar gegebene Offenbarung durch natürliche Mittel der Menge bekannt und annehmbar machen; Gott kann aber auch unmittelbar dabei wirken, oder Kräfte wirken lassen, die nach dem Laufe der Natur dabei nicht gewirkt haben würden.

Will Gott sich ausernatürlicher Mittel bei der Offenbarung gewisser Kenntnisse bedienen: so kann er diese Kenntnisse einer Menge von Menschen bekannt machen lassen durch Geschöpfe, bei welchen diese Kenntnisse natürliche Kenntnisse sind, welche aber dem Laufe der

Natur

Natur nach auf Menschen nicht hätten wirken, und ihnen also auch diese Kenntnisse nicht hätten mittheilen können. Diese Geschöpfe können, um diese Kenntnisse den Menschen bekannt und annehmbar zu machen, bloß ihre natürlichen Kräfte gebrauchen (durch welche sie vielleicht mehr ausrichten können, als Menschen durch ihre natürlichen Kräfte können würden); er kann aber auch Kräfte dabei wirken lassen, welche nicht die natürlichen Kräfte dieser Geschöpfe sind. Solche Geschöpfe können auch ihre Kenntnisse einem menschlichen Lehrer bekannt machen; sie können in menschlicher oder in einer andern körperlichen Gestalt oder unsichtbar sie bekannt machen. Diese und alle übrigen möglichen Arten ändern nichts an dem Unterscheidenden einer solchen Bekanntmachung, denn sie geschieht immer auf eine ausernatürliche Weise *).

*) Ausernatürlich bezeichnet alles, was nicht nach dem Laufe der Natur in der engern Bedeutung (s. S. 81) geschieht; übernatürlich kann, wenn man will, dasjenige bezeichnen, was nicht einmahl nach dem Lauf der Natur in der allgemeinsten Bedeutung, oder was unmittelbar durch den Schöpfer geschieht.

So leicht es ist, die möglichen Arten einer ausernatürlichen Offenbarung auseinanderzusetzen, so schwehr ist es, über die Zweckmässigkeit einer solchen Offenbarung zu urtheilen.

Das sehen wir freilich leicht ein, daß die Kenntnisse, deren Bekanntmachung Zweck Gottes ist, auf solche Weise bekannt gemacht werden können. Auch das ist einleuchtend, daß diejenigen Kenntnisse, zu welchen der Mensch durch die blosse Ausbildung seiner Vernunft nicht gelangen kann, nur auf einem solchen Wege ihm beigebracht werden können, wenn Gott sie ihm mittheilen will.

Da wir aber auch erkennen, daß der Endzweck Gottes an den Menschen ohne solche der Vernunft unzugängliche Kenntnisse erreicht werden kann; und also die Nothwendigkeit einer solchen Veranstaltung zu ihrer Bekanntmachung uns nicht einleuchtet: so bleiben uns über die Zweckmässigkeit einer solchen Veranstaltung sehr erhebliche Zweifel.

Die Natur ist das Mittel zu den Zwecken Gottes. Er hat den Lauf der Natur so geordnet, daß durch denselben die Natur das Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sein kann. Wollen wir nun annehmen, Gott ändere zur

Erreichung seiner Zwecke den Lauf der Natur: so scheinen wir dadurch anzunehmen, Gott habe ein Mittel für zulänglich angesehen, das er in der Folge unzulänglich befunden habe. Wenigstens ist eine ausernatürliche Offenbarung Gottes von Bestreitern derselben von dieser Seite dargestellt worden.

Aber auch ohne diese Ansicht können wir die Annahme einer ausernatürlichen Offenbarung sehr mißlich finden. Denn wenn auch die Annahme einer solchen Offenbarung es nicht nothwendig macht, einen undenkbaren Irrthum Gottes anzunehmen: so macht sie doch unläugbar nothwendig, anzunehmen, daß Gott ein Mittel zu seinen Zwecken gewählet habe, das zur Erreichung derselben nicht hinlänglich sei. Wenn man nun nicht annehmen kann, daß der Weißheit Gottes diese Unzulänglichkeit entgangen sei: so bleibt nichts übrig, als, anzunehmen, daß es Gott unmöglich gewesen sei, ein hinlängliches Mittel zu seinen Zwecken zu finden, das heist, ein Mittel, das für sich selbst, ohne Nachhülfe und Abänderung von Gott, diesen Zweck herbeigeführt haben würde. Die Natur wäre also ein Uhrwerk, das die Wirkung, zu deren Hervorbringung es von dem Künstler gebildet wurde, nicht durch seinen Mecha-

Mechanismus hervorbringen könnte, sondern dessen Federn und Räder von dem Künstler von Zeit zu Zeit in andre Lagen und Verbindungen gebracht, oder auch durch einen Druck von ihm in ihrer Elasticität und ihrem Laufe geschwächt und gehemmt oder gestärkt und beschleunigt werden müßten. Dadurch scheinen dann, wenn gleich nicht der Weißheit, doch der Macht des Schöpfers Gränzen gesetzt zu werden, die für das allervollkommenste Wesen viel zu eng seien.

Lasset uns die Idee beleuchten, die bei diesen Vorstellungen zum Grunde liegt. Es ist diese: Gott gebraucht zur Erreichung seiner Zwecke die Natur als ein Mittel; folglich ist die Natur das einzige Mittel, das er dazu gebrauchen will. Ist nun dieses dazu nicht hinlänglich: so hat er sich entweder in der Wahl desselben geirrt, oder er mußte es wählen, weil er sich kein zulänglichers bereiten konnte. In beiden Fällen liegt das Anstössige darin, daß Gott etwas soll gewollt haben, das er nicht zu Stande brachte.

Aber was berechtigt uns denn zu dem Schlusse: die Natur ist ein Mittel Gottes, also soll sie, seinem Willen, seiner Absicht nach, das einzige sein? Erkennen wir etwa durch

die

die uns bekannten Eigenschaften Gottes, daß die Natur ein Mittel zu seinen Zwecken sei? so daß wir also aus eben den Eigenschaften Gottes auch erkennen, daß er nur Ein Mittel zu seinen Zwecken wollen könne? Keineswegs. Vielmehr erkennen wir die Eigenschaften Gottes erst dadurch, daß wir die Natur als ein von ihm zu gewissen Zwecken bestimmtes Mittel betrachten müssen; und die Natur enthält nichts, woraus wir erkennen könnten, daß sonst nichts, als sie, ein Mittel Gottes zu seinen Zwecken sein solle.

Dagegen müssen wir aber auch gestehen — damit wir uns nicht etwa die Wegschaffung dieser Schwiehrigkeit allzu leicht zu machen scheinen —, daß doch wir Menschen immer jeden Zweck durch Ein Mittel zu erreichen wünschen; daß wir nur dann zu einem Mittel andre hinzunehmen, wenn wir das eine unzulänglich finden; und daß wir diese Nothwendigkeit für eine Folge unsrer Unvollkommenheit ansehen. Da wir nun diesen Wunsch und dieses Urtheil einzig nach den Einsichten der Vernunft — nicht nach dem Antriebe der Sinnlichkeit — hegen und fällen: so sind wir ja wohl berechtigt, anzunehmen, daß jedes vernünftige, und also auch das allervollkommen-

ste Wesen nur Ein Mittel zu seinen Zwecken wollen werde, wenn diese durch Ein Mittel erreicht werden können. Darin bestärkt uns auch die Bemerkung, daß die Natur selbst, das heist, Gott in der Natur, nach dem Princip der Spahrsamkeit wirkt, und nur dann mehr als ein Mittel in Bewegung setzt, wenn Eines nicht ausreicht.

Ungeachtet nun die Richtigkeit dieser Schlußfolge noch manchem Zweifel unterworfen ist; indem es so evident nicht ist, daß 1. an unserm Wollen Eines Mittels die Sinnlichkeit gar keinen Antheil habe, daß wir auch dann immer nur Ein Mittel wollen würden, wenn wir bloß intellectuelle, nicht zugleich Natur-Wesen wären, und daß 2. das Princip, nach welchem die Natur von Gott als Mittel gebraucht wird, genau das nehmliche sein müsse, nach welchem die Mittel in der Natur angewandt werden: so werden wir uns doch auch nicht eher bewogen finden, anzunehmen, daß Gott sich auser der Natur noch andrer Mittel zu seinen Zwecken bediene, als bis es uns wenigstens einigermassen klar wird, daß die Natur nach dem Plane Gottes nicht zum einzigen Mittel tauglich sei, und daß bei der Verbindung andrer Mittel mit der Natur eben der Fall vorhanden

handen sei, in welchem der Mensch es für keine Folge seiner Unvollkommenheit hält, daß er zu seinen Absichten mehr als Ein Mittel in Bewegung setzt.

So wollen wir denn noch einmahl überlegen, auf welche Weise die Natur zu dem Endzwecke Gottes als Mittel wirke. Sie befördert die Moralität des Menschen so, wie die Moralität freier Wesen befördert werden kann, nehmlich so, daß sie die Moralität derselben auch hindert (Abschn. 3. S. 56. Abschn. 5. S. 65 f.), und daß es in der Freiheit der moralischen Wesen steht, sie als ein Förderungs- oder als ein Hinderungs-Mittel zu gebrauchen.

Die moralischen Geschöpfe, an denen der Endzweck Gottes durch die Natur befördert werden soll, sind also, wenn sie gleich Naturwesen sind, doch freie Wesen: das heist, wir dürfen uns von ihnen, z. B. von den Menschen, nicht die Vorstellung machen, als ob sie zwar intellectuelle, und, als solche, freie Wesen gewesen wären, ehe sie durch Gottes Veranstaltung Naturwesen wurden; dann aber, mit ihrem Eintritte in die Reihe der Naturwesen, aufgehört hätten, freie Wesen zu sein; so daß sie also über die Unterordnung der Forderungen der praktischen Vernunft und der

Sinn-

Sinnlichkeit nach freier Willkühr entschieden hätten, ehe sie Naturwesen waren, und bei dieser Entscheidung nunmehr auch als Naturwesen beharrten (welches wir uns nur aus einer unbegreiflichen prästabilierten Harmonie des Entschlusses intellectueller Wesen und der Verkettung ihrer Veränderungen in dem Laufe der Natur begreiflich zu machen versuchen könnten); sondern wir müssen annehmen, daß sie, auch während sie Naturwesen sind, noch frei seien. Denn wenn die Natur ein Mittel bei der Bildung ihrer Moralität sein soll, und zwar ein Mittel, das die Ausbildung ihrer Moralität eben sowohl hindern als fördern kann: so wird die Moralität freier Wesen durch die Natur anders, als sie geworden wäre, wenn die freien Wesen nicht Naturwesen geworden wären. Nun will aber Gott, daß die Moralität der freien Wesen durch die Freiheit derselben das werden soll, was sie wird. Wären aber die intellectuellen Wesen nicht, auch als Naturwesen, noch frei: so würde die Veränderung in ihrer Moralität, zu welcher die Natur wirkt, nicht durch sie (die freien Wesen) mitgewirkt; sie würden das, was sie dadurch werden, daß sie Naturwesen sind, nicht durch ihre Freiheit; und also wäre die Natur ein Mittel zu

dem Endzwecke Gottes, das diesen Endzweck selbst aufhübe.

Vielleicht wird diese Schlußfolge in folgender Darstellung noch einleuchtender: Die moralischen Naturwesen werden durch die Natur entweder gehindert, den Grad von Moralität zu erreichen, den sie als intellectuelle Wesen erreicht haben würden, wenn sie nicht Naturwesen geworden wären; oder sie werden durch die Natur so gefördert, daß sie eine höhere Stufe der Moralität ersteigen, als sie auserdem erstiegen haben würden. Sind sie nun als Naturwesen nicht frei, so stund es nicht in ihrer Gewalt, durch die Natur gehindert oder gefördert zu werden, sondern sie wurden es nach nothwendigen Gesetzen. Wurden sie also durch die Natur gefördert, so wurden sie es nicht als freie Wesen, sondern als Maschinen; und wurden sie gehindert, so war das nicht ihre Schuld, sondern die Schuld der Natur, und das heist nichts anders, als: die Schuld Gottes, der den Lauf der Natur so ordnete, daß er sie hindern mußte.

Können wir nun das unmöglich annehmen, so müssen wir anerkennen, daß wir Menschen, obgleich Naturwesen, doch freie Wesen sind. Sind wir das, so wirken wir auch auf

Bayerische
Staatsbibliothek
München

die Natur, die uns umgiebt, als freie Wesen; oder: wir bringen auf sie nicht bloß die Wirkungen hervor, zu welchen sie uns durch ihre Wirkungen auf uns antreibt, sondern auch solche, zu welchen sie uns nicht antreibt, ja wohl solche, die denen, zu welchen sie uns antreibt, gerade entgegengesetzt sind. Ist aber das richtig, so muß manches in unserm Begriffe von dem Lauf der Natur, den wir Abschn. 6. S. 80. gegeben haben, geåndert werden. Es bleibt wohl der Begriff, daß in demselben die Kråfte der Geschöpfe so in einander wirken, daß von jeder folgenden Wirkung der Grund in einer vorhergehenden liegt: aber der Begriff muß geåndert werden, daß alle Kråfte jedes Naturwesens durch die Beschaffenheit der organischen Materie desselben, und durch die Verhåltnisse desselben gegen andre Naturwesen bestimmt werden; denn die Kråfte freier Wesen können diesen Bestimmungen auch widerstehn, sie mehr oder weniger zulassen, und bestimmen also in der That sich selbst. Ist aber dem so, so werden wir nicht, wie eine auf dem Strome schwimmende leblose Masse, von dem Laufe der Natur fortgetrieben, sondern wir steuern unser Fahrzeug, wenn wir auch mit dem Strom fahren, nach unserm Gefallen rechts oder links,

ja

ja wir sind, wenn nicht gerade der Zug des Stromes zu gewaltig ist, auch vermögend, dem Strom entgegen zu fahren. Ohne Bilder: die Veränderungen in uns sind so wenig von dem Laufe der Natur allein abhängig, daß wir vielmehr im Stande sind, den Lauf der Natur zu ändern, indem wir auf andre Naturwesen nicht die Wirkungen hervorbringen, welche der Lauf der Natur hervorgebracht haben würde, sondern die, welche wir nach der Selbstbestimmung unsrer Kräfte hervorzubringen beschlossen.

Daß wir uns nicht deutlich des Antheils, den unsre Freiheit an der Bestimmung unsrer Kräfte hat, bewußt sind, ist nicht als ein Einwurf gegen die Wirklichkeit dieses Antheils anzusehen; wir können vielmehr eben deßwegen, weil wir Naturwesen sind, ein solches deutlich unterscheidendes Bewußtsein gar nicht von uns erwarten. Wir sind uns zwar des Antheils deutlich bewußt, den die Natur, unser Körperbau z. B. und die Wirkungen anderer Menschen, auf die Ausbildung unsrer Vernunft, also auch auf unsre Einsichten, auf unsern Willen, auf den Grad seiner Herrschaft über unsre Begierden, hatten, nicht aber des Antheils, den unsre eigne Vernunft, als sich selbst

ausbildende Kraft, an dieser Ausbildung hatte. Dennoch fehlt es uns an dem Bewußtsein unsrer selbstständigen Thätigkeit dabei nicht, ob es gleich kein deutliches ist. Es ist das Bewußtsein unserer Freiheit, das wir selbst dann nicht abzulegen im Stande sind, wenn es uns unsrer Meinung nach gelungen ist, unsre Freiheit wegzudemonstrieren.

Ist nun das Gottes Wille, den wir selbst aus seinem Endzwecke erkennen können, daß wir nicht durch den Lauf der Natur maschinenmäßig fortgezogen werden sollen: so haben wir keinen Grund, die Natur als ein Uhrwerk zu betrachten, das, nachdem es der Schöpfer einmahl aufgezogen hat, alle Veränderungen in der Sinnenwelt hervorzubringen bestimmt sei; noch es für eine Unvollkommenheit des Schöpfers anzusehen, daß er Veränderungen in der Sinnenwelt auf andre Weise, als durch die Hülfe dieses Uhrwerks, wirklich werden läßt. Wir können uns die Leitung der vernünftigen Geschöpfe zu ihrem Endzwecke weit passender unter dem Bilde der Veranstaltungen denken, die ein Vater macht, um einen Sohn, der in der Gefahr, moralisch verdorben zu werden, schwebt, zu bessern Gesinnungen zu leiten. Der

Sohn

Sohn hat z. B. gestohlen. Der Vater entzieht ihm eine zeitlang die Möglichkeit zu stehlen, damit nicht die Macht der bösen Gewohnheit ihn zu wiederhohlten Diebstählen verleite, und eben dadurch sich immer mehr verstärke. Er verschließt ihn also vielleicht zwischen vier leeren Wänden. Es kann aber unmöglich seine Absicht sein, daß dieser physische Zwang die Neigung seines Sohns verändern solle; es kann also auch nicht für einen Beweis der Schwäche des Vaters gehalten werden, wenn er, neben diesem Zwangsmittel, durch Vorstellungen und Belehrungen und Verstärkung der bessern Neigungen des Sohnes für die Umänderung seiner bisherigen Maxime sorgt. Der Vater selbst hält es gewiß nicht für eine Folge seiner Unvollkommenheit, daß er seinen Zweck nicht durch das Zwangsmittel allein erreichen kann, da nicht ein Mangel seiner Einsicht und Klugheit im Gebrauch dieses Mittels, sondern die Natur seines Zwecks bei diesem Mittel, den Grund enthält, aus welchem er diesem Mittel ein zweites von ganz andrer Art zugiebt, indem sein Zweck nicht der allein ist, das Stehlen des Sohnes zu verhindern, wozu jenes Mittel hinreichen würde, sondern auch der, die Maxime des Sohns

zu ändern, wozu der Gebrauch eines andern Mittels nothwendig ist.

Wenn denn nun aber die Veränderungen und die Wirkungen der vernünftigen Geschöpfe nicht alle durch den Lauf der Natur hervorgebracht werden, ja nicht einmahl alle dem Laufe der Natur gemäß sein müssen; vielmehr manche sogar demselben zuwider sein, und dem Laufe der Natur selbst eine andere Richtung geben können: so wird es allerwenigstens sehr wahrscheinlich, daß Gott die Natur nicht gleich einem Uhrwerke fortlaufen lasse, sondern dem Laufe derselben, sobald er durch die freie Einwirkung der vernünftigen Geschöpfe eine zweckwidrige Richtung bekommen hat, eine neue, zweckmässige Richtung gebe *).

Das thut nun freilich Gott gewöhnlich auf eine uns unbemerkliche Weise, nehmlich so, daß wir die durch diese neue Richtung bewirkten Veränderungen uns aus dem Laufe der Natur

*) Das hat einer der allerscharfsinnigsten, so wie der allergelehrtesten, Theologen unsrer Zeit, Herr D. Gottlob Christian Storr, in: Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita, Stuttgard. 1793. §. 35. vortrefflich auseinandergesetzt.

Natur, als ob er nicht geändert worden wäre, erklären können, eben so, wie wir alle Veränderungen und Wirkungen der vernünftigen Geschöpfe aus demselben zu erklären vermögen. Daß er es aber auf eine uns unbemerkliche Weise thue, erkennen wir einzig aus der Erfahrung, und können auf keine Weise aus seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten, oder daraus, daß er den Lauf der Natur als ein Mittel zu seinen Zwecken angeordnet hat, die Nothwendigkeit, ihn auf solche unbemerkliche Weise zu ändern, darthun. Wenn also Gott denselben einmahl oder mehreremahle auf eine bemerkliche Weise ändert, so, daß wir gewisse Ereignisse hervorgebracht sehen, die wir nicht mehr aus dem Laufe der Natur zu erklären vermögen: so kann das für uns nichts sonderlich befremdliches haben; und die Seltenheit einer solchen Aenderung kann uns noch nicht berechtigen, an der Aenderung des Laufs der Natur zu zweifeln, wenn wir gleich die Nothwendigkeit, ihn zu ändern, und auf solche Weise zu ändern, nicht deutlich einsehen sollten.

Damit sind denn die Zweifel über die Zweckmässigkeit einer ausernatürlichen Veranstaltung Gottes zur Bekanntmachung gewisser

Kenntnisse gehoben, selbst wenn die dadurch bekannt gemachten Kenntnisse bloß solche wären, zu welchen der Mensch durch seine eigene Vernunft gelangen könnte. Noch weniger Stoff zu Zweifeln bleibt uns, wenn durch eine solche Veranstaltung Kenntnisse bekannt gemacht werden, welche die Vernunft dem Menschen nie hätte verschaffen können. Denn es kann nicht für einen Einwurf gelten, daß der Endzweck Gottes an dem Menschen, die Ausbildung seiner Moralität, ohne die Mittheilung dieser Kenntnisse hätte erreicht werden können. Denn die Erweiterung der Kenntnisse des Menschen gehört doch an sich schon zu den Zwecken Gottes; und woraus könnten wir beweisen, daß Gott gewisse Mittel nur zur Erreichung seines Endzwecks, nicht zur Erreichung untergeordneter Zwecke, gebrauchen könne? Ueberdas aber müssen alle Kenntnisse des Menschen auf die Ausbildung seiner Moralität eine eben solche Beziehung haben können, wie die Zwecke Gottes auf seinen Endzweck sie haben müssen; so daß also der Endzweck Gottes an dem Menschen durch die ihm mitgetheilten Kenntnisse vollkommener muß erreicht werden können, als es ohne dieselben geschehen könnte, wenn wir gleich

gleich nicht einsehen sollten, wie sie zur vollkommenern Erreichung desselben beitrügen.

So führt uns denn also die Erwägung der Zweckmässigkeit einer ausernatürlichen Offenbarung beinahe eben so weit, als die Erwägung der Zweckmässigkeit einer natürlichen Offenbarung, so weit nehmlich, daß wir sie wegen ihrer Harmonie mit unsern Ideen von Gott und seinen Zwecken möglich finden müssen, und wegen ihrer Harmonie mit dem Gebrauche des Naturlaufs als eines Mittels nicht unwahrscheinlich finden können. Doch führt uns die Zweckmässigkeit einer solchen Offenbarung noch nicht bis zu ihrer Wahrscheinlichkeit, und also noch weniger zu ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit; und die im 5ten Abschnitt S. 69. bemerkten Schwiehrigkeiten bleiben auch bei ihr ungehoben, wie sie denn von Menschen in diesem Leben wohl nie werden gehoben werden.

8.

Wir müssen demnach, um zu erfahren, ob Gott den Menschen gewisse Kenntnisse wirklich geoffenbart habe, uns zur Geschichte wenden (s. Abschn. 5. S. 78.), und den Versuch machen, ob unter den angeblichen göttlichen Offenbarungen eine vorhanden sei, aus deren Inhalt und Geschichte sich erkennen lasse, daß sie wirklich eine Offenbarung sei (vergl. Abschn. 4. S. 61.).

Hier wäre es nun sehr überflüssig, diesen Versuch im Allgemeinen zu machen, und die verschiedenen möglichen Arten zu erwägen, wie das aus einer gegebenen Offenbarung erkannt werden könne, oder mehrere angebliche Offenbarungen in Hinsicht auf ihre Göttlichkeit zu prüfen, da sich der Zweck dieser ganzen Untersuchung auf die Göttlichkeit der christlichen Religion einschränkt. Gehen wir also sogleich zu dieser Untersuchung über.

Das Factum, welches bei ihr zum Grunde liegt, ist dieses: Die Christen bekennen sich zu einer Religion, welche Jesus mit der Versicherung

sicherung gelehrt hat, daß sie ihm von Gott geoffenbart worden sei.

Die Aufgabe ist diese: Ist es aus dem Inhalte dieser Religion, oder aus ihrer Geschichte, oder aus beiden erweislich, daß sie wirklich Jesu von Gott geoffenbart worden sei, und zwar daß sie es auf eine natürliche, oder auf eine ausernatürliche Art geworden sei?

9. Kann

9.

Kann also aus dem Inhalte der christlichen Religion, ohne Rücksicht auf ihre Geschichte, erkannt werden, ob sie eine göttliche Offenbarung sei oder nicht?

Negativ ist das leicht zu entscheiden. Wenn die christliche Religion das Verhältniß Gottes und der Menschen erweislich falsch bestimmt, wenn sie Lehren vorträgt, die der Vernunft widersprechen, und dem Sittengesetze zuwider sind: so kann sie keine Offenbarung sein. Daß das aber bei ihr der Fall nicht sei, darüber sind die Christen einverstanden; und also bedarf es nach der Absicht dieser Untersuchung keines ferneren Beweises, daß in ihrem Inhalt nichts liege, was uns hindern könnte, anzunehmen, sie sei eine Offenbarung.

Aber liegt in ihrem Inhalte etwas, das uns bestimmen muß, sie für eine Offenbarung zu erkennen? Hierauf läßt sich nicht eher antworten, als bis wir diese Frage getheilt, bis wir gefragt haben: läßt sich aus ihrem Inhalt erkennen, daß sie eine natürliche, oder daß sie eine ausernatürliche Offenbarung sei?

Wenn

Wenn sie solche Lehren enthält, welche die Vernunft des Menschen nach dem Laufe der Natur nicht finden kann: so kann sie, wenigstens in Absicht auf diese Lehren, keine natürliche Offenbarung sein, wenn sie überhaupt eine Offenbarung ist. Das ist einleuchtend.

Enthält sie aber solche? Hierüber sind die Meinungen der Christen getheilt; und das erfordert also eine eigene Untersuchung, die hier nicht angestellt werden kann. Indessen dürfen wir das Resultat derselben, daß die christliche Religion dergleichen Lehren enthalte, hier um desto unbedenklicher voraussetzen, da wir es hier nur problematisch anzunehmen brauchen, um zu sehen, was für ihre Offenbarung daraus folge.

Dabei kommt es nun wieder darauf an, ob diese der Vernunft unerreichbaren Lehren ihr und dem Sittengesetze und dem erweislichen Verhältnisse Gottes und der Menschen widersprechen oder nicht. Darüber sind nun nicht alle Christen einig; denn viele finden in den Lehren dieser Art einen solchen Widerspruch, und erkennen sie eben deßwegen nicht für Lehren der christlichen Religion. Setzen wir also hier abermahls voraus, daß diese Christen sich irren. Dann müssen wir behaupten:

haupten: wenn diese Lehren wahr sind, so müssen sie geoffenbart, und zwar ausernatürlich geoffenbart sein. Aber daß sie wahr seien, das können wir aus ihrer Freiheit von dem obigen Widerspruche nicht erweisen*); und also können wir aus dem Inhalte der christlichen Religion auch nicht erkennen, daß sie ausernatürlich geoffenbaret sei, sondern nur, daß sie ausernatürlich geoffenbart sein müsse, wenn sie überall geoffenbart ist.

Gesetzt nun aber, sie enthielte keine solchen Lehren, würden wir dann wohl mit Zuverlässigkeit bestimmen können, daß sie eine Offenbarung sein müsse? Das können wir (nach Abschn. 6. S. 86.) nicht. Wenn wir es aber voraus-

*) Man kann nehmlich nicht so schliessen: diese Lehre ist der Vernunft unerreichbar, also hat der Lehrer sie nicht erfinden können; sie ist der Vernunft und dem Sittengesetz nicht zuwider, also ist es Gott, der sie ihm auf eine ausernatürliche Art bekannt gemacht hat. „Eine Lehre ist der Vernunft unerreichbar" heist blos, entweder: die Vernunft kann sich nicht ganz deutliche Begriffe von ihr machen, oder: sie kann ihre Wahrheit nicht aus ihr (der Lehre) selbst erweisen, weil dazu Kenntnisse erfordert würden, die sie (die Vernunft) nicht haben kann.

aussetzten, hätten wir dann hinlänglichen Grund zu behaupten, daß sie eine natürliche Offenbarung sein müsse, nicht eine auserordentliche sein könne? Das scheinen die meisten von denen, welche solche Lehren in ihr nicht finden, anzunehmen; aber nach Abschnitt 7. S. 104. kann sie eine ausernatürliche Offenbarung sein, wenn sie auch keine andern Lehren enthält, als solche, zu welchen der Mensch durch seine eigene Vernunft gelangen konnte.

Demnach können wir auf diesem Wege nicht weiter kommen, sondern müssen uns zu der Geschichte der christlichen Religion wenden.

10.

Kann also aus der Geschichte der christlichen Religion erkannt werden, daß diese eine göttliche Offenbarung sei?

Da hier die Rede nicht von irgend einer möglichen, sondern von der vorhandenen christlichen Religion ist: so ist es auch nicht nöthig, erst im Allgemeinen auszumachen, welche historische Umstände bei der Einführung einer Religion unter den Menschen gedacht werden können, aus denen sich abnehmen lassen könnte, ob sie geoffenbart sei; sondern es ist genug, zu untersuchen, ob aus den Umständen, die bei der Einführung der christlichen Religion vorgewaltet haben, auf die Offenbarung der Religion selbst geschlossen werden müsse.

Diese Umstände sind:

1. Der Zustand der Menschen, denen die christliche Religion zuerst bekannt gemacht wurde, aus dem sich ergiebt, ob sie einer Offenbarung bedurften, das heist, ob ihre Vernunft, in Absicht auf die Erkenntniß des Verhältnisses Gottes und der Menschen, und in Absicht auf die Erkenntniß des Sittengesetzes,

so

so wenig ausgebildet war, daß sie einer besondern Veranstaltung Gottes zur Berichtigung und Erweiterung ihrer Kenntnisse bedurften, oder ob die steigende Ausbildung ihrer Vernunft sie von selbst so bald und so sicher zu richtigern und höhern Kenntnissen geführt haben würde, daß eine besondere Veranstaltung zu diesem Zwecke unnöthig gewesen wäre.

Hier zeigt denn die Geschichte, daß das Sittengesetz, für die Juden, und für diejenigen Nichtjuden, welchen die christliche Religion zuerst bekannt gemacht wurde, seine Causalität keineswegs gänzlich verlohren, auch, daß es ihnen an aller richtigen Kenntniß von Gott und seinen Verhältnissen zu den Menschen keineswegs gänzlich gefehlt habe. Auch wäre nicht wohl zu begreifen, wie so sehr tief gesunkene Menschen der Annahme der christlichen Religion fähig gewesen wären.

Dagegen zeigt aber die Geschichte, daß die Religionskenntnisse und die Moralität dieser Juden und Heiden so viel Unrichtiges und Verdorbenes hatten, daß es, nach den damaligen Zeitumständen, höchst unwahrscheinlich ist, daß sie zu richtigern Kenntnissen und zu höherer Moralität ohne eine von Gott veranstaltete Belehrung gelangt sein würden; daß

vielmehr sehr wahrscheinlich ihre Kenntnisse und ihre Moralität, wenn diese Menschen ganz sich selbst überlassen geblieben wären, immer mehr entstellt und verschlimmert worden sein, und so einen unabsehlich weiten verderblichen Einfluß auf die folgenden Generationen gehabt haben würden.

2. Der Zustand des Lehrers, Jesu, in Absicht auf die Erlangung seiner Kenntnisse und seiner moralischen Gesinnung, aus dem sich ergeben muß, ob anzunehmen sei, daß seine geistigen Kräfte unter den Umständen, unter welchen er aufwuchs, sich natürlich, ohne daß man eine besondere Veranstaltung Gottes dabei anzunehmen brauchte, sich so entfalten mußten, wie sie sich entfalteten; oder ob man eine besondere Veranstaltung Gottes dabei anzunehmen bemüssigt sei. Für das letzte erklärt sich die Geschichte durch die Nachrichten von den Kenntnissen und der Denkart seiner Zeitgenossen, aus denen es unwahrscheinlich wird, daß zu seinen Kenntnissen und seiner Gesinnung seine natürlichen Geisteskräfte und die Bildung, die sich von seinen Zeitgenossen erwarten ließ, wenn die Vorsehung die Umstände nicht besonders lenkte, zugereicht

reicht haben würden *). Damit stimmen nun die eigenen Versicherungen Jesu überein, z. E. Joh. 7, 16., die dadurch noch glaubwürdiger werden, daß er keines gelehrten Unterrichts in seiner Jugend genoß, Joh. 7, 15.

3. Die Beweggründe Jesu, Religionslehrer zu werden. Von diesen wissen wir negativ, daß er nicht von seinen Eltern dazu bestimmt war, auch nicht eine dahin abzielende Erziehung erhalten hatte; nicht durch seinen Beruf — daß er nehmlich schon Lehrer gewesen wäre, ehe er seine eigene Lehre vortrug — dazu geführt wurde; nicht von seinen Zeitgenossen dazu aufgefordert wurde: positiv wissen wir bloß, daß er oft versichert hat, er sei von Gott dazu gesandt oder bestimmt worden.

4. Die Art seines Vortrags. Diese war zwar öfters die nehmliche, welche unter den jüdischen Lehrern gewöhnlich war; bisweilen aber auch eine ganz andre, ihn von denselben merklich unterscheidende, nach der er seine Lehren nicht mit denen Beweisen, die unter jenen

*) welches selbst dann unwahrscheinlich bleiben würde, wenn die Geschichte meldete, oder es an sich zu vermuthen wäre, daß er lauter Essener zu Lehrern und zu Gesellschaftern gehabt hätte.

gewöhnlich waren, vortrug, sondern als Lehren, die man auf seine Autorität annehmen müsse, s. Marc. 1, 22. (Luc. 4, 32.) Matth. 7, 28. 29.

5. Gewisse **Thaten**, die er verrichtete, um zu beweisen, daß er von Gott den Auftrag habe, seine Religionslehre bekannt zu machen, (s. z. E. Joh. 5, 36.) und die von solcher Art waren, daß sie ohne besondere Veranstaltung Gottes nicht erfolgen konnten. Die auffallendsten unter denselben sind die Erweckung des Lazarus und seine eigene Auferstehung.

6. Die **Umstände**, welche seine Zuhörer und diejenigen seiner Zeitgenossen, welchen seine Geschichte bekannt wurde, bewogen, ihn für einen **von Gott gesandten Lehrer** anzuerkennen. Diese waren, auser dem Inhalte seiner Lehre und seinen Thaten, hauptsächlich die zusammentreffenden Umstände, welche den Juden wahrscheinlich machten, er sei der von ihnen erwartete Messias, und die damahls auch unter den Heiden verbreitete Erwartung eines grossen Königs aus den Gegenden, in welchen Jesus lebte. Gegen diese begünstigenden Umstände stritten aber das niedrige äusere Ansehen Jesu, seine erklärte Entschliessung, kein weltliches Reich zu stiften, und

endlich seine Schicksale selbst; so daß also diese Umstände bei der Untersuchung, ob die Lehre Jesu geoffenbart sei, wenig Licht geben.

7. Die **Mittel**, durch welche seine **Lehre** auch **nach** ihm sich erhielt. Diese sind nun: die Bemühungen seiner ersten Schüler; Thaten derselben, welche eine besondere Veranstaltung Gottes voraussetzen; und dann eine Menge von Umständen, deren Einfluß auf die Ausbreitung der Lehre Jesu von so vielen, von denen es genug sein mag den einzigen Gibbon zu nennen, dargethan worden ist.

Wäre nun die Aufgabe bloß die: aus diesen Umständen zu entscheiden, ob die christliche Religion eine Offenbarung Gottes sei; so daß wir voraussetzen dürften, alle Umstände bei ihrer Einführung wären **nach dem Laufe der Natur** zusammengetroffen, und also die Frage bloß wäre, ob Gott den Lauf der Natur in der Absicht so geordnet hätte, damit diese Umstände zusammentreffen sollten: so würde die Aufgabe sogleich gelöst sein. Denn es ist ja unbestritten, daß die christliche Religion ein Mittel zu dem Endzwecke Gottes mit den Menschen ist, zu welchem Endzwecke der ganze Lauf der Natur nach Gottes Absicht ein Mittel sein, das heißt, die Mittel zu diesem End-

zwecke herbeiführen soll; und also würde es an sich schon (s. Abschn. 6. S. 86.) wahrscheinlich sein, daß der Lauf der Natur von Gott in der Absicht geordnet worden sei, daß er die christliche Religion herbeiführen sollte. Seine Anordnung zu dieser Absicht würde aber durch das Auserordentliche im Zusammentreffen der Umstände einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bekommen, daß wir uns aller Zweifel dagegen schämen müßten. Allein da aus den zusammentreffenden Umständen erst entschieden werden soll, ob die christliche Religion, wenn sie eine Offenbarung wäre, für eine natürliche oder für eine übernatürliche angenommen werden müsse: so wird uns die Entscheidung so leicht nicht.

11.

Die christliche Religion ist für eine natürlich geoffenbarte anzunehmen, wenn wir alle im vorigen Abschnitt angegebenen Umstände aus dem Laufe der Natur erklären können. Dazu ist aber nicht mehr erforderlich, als daß wir es uns als möglich müssen denken können, daß sie nach dem Laufe der Natur zugetroffen haben. Streng erwiesen ist dadurch die Natürlichkeit der Offenbarung derselben nicht, weil der Lauf der Natur auch auf eine unbemerkliche Weise geändert werden kann (nach Abschn. 7. S. 102.). Aber eben deßwegen, weil in diesem Falle die Ereignisse nach dem Laufe der Natur erklärt, die Aenderung desselben hingegen nicht bemerkt und also auch nicht dargethan werden kann, sind wir berechtigt, die Ereignisse für natürlich anzusehen, wenn wir gleich nicht zu beweisen vermögen, daß diese Ereignisse nicht auch ausernatürlich bewirkt worden sein könnten, da niemand gegen uns zu beweisen im Stande ist, daß sie ausernatürlich bewirkt worden seien.

Halten wir nun die christliche Religion für natürlich geoffenbart, und wollen dennoch

dabei annehmen, daß zu der christlichen Religion Lehren gehören, welche der Vernunft unzugänglich sind: so müssen wir einräumen, daß die Wahrheit dieser Lehren zweifelhaft bleibe, da die Vernunft sie zwar nicht zu widerlegen, aber auch nicht von ihrer Wahrheit sich zu überzeugen vermag, und sie sich auf keine Autorität stützen, die uns zu ihrer Annahme bemüssigte.

Allein unter den ausgehobenen Umständen sind manche, die, wenn wir die Erzählungen davon und die Versicherungen Jesu darüber für wahr gelten lassen, aus dem Laufe der Natur nicht erklärt werden können, und die wir deßwegen sämtlich unter dem Namen: **Wunder** zusammenfassen wollen. Daß wir nun, wenn wir die christliche Religion für eine ausernatürlich geoffenbarte anerkennen sollen, hauptsächlich durch diese dazu bestimmt werden müssen, das ist sehr einleuchtend. Diese erfordern denn also offenbar unsre geschärfte Aufmerksamkeit.

Schon das erfordert noch eine genauere Untersuchung, ob wir denn wirklich manche Umstände in der Geschichte der christlichen Religion, besonders in der Geschichte Jesu, wirklich nicht aus dem Laufe der Natur erklären,

klären, das heist, von ihnen uns nicht einmahl als möglich denken können, daß sie nach dem Laufe der Natur geschehen seien.

Könnten denn nicht die Ereignisse, die wir für Wunder halten, durch Kräfte der Natur, die uns noch unbekannt sind, bewirkt worden sein? Daß wir diese Kräfte und die Art, wie sie wirken, nicht näher kennen, das kann uns nicht hindern, den Grund jener Ereignisse in ihnen zu suchen; denn wir suchen auf gleiche Weise den Grund vieler Naturereignisse in Kräften, die uns so wenig genau bekannt sind, als die Art, wie sie wirken.

So scheinbar diese Hypothese aussieht, so unwahrscheinlich wird sie bei näherer Prüfung erfunden. Die Kräfte, die nach dem Laufe der Natur wirken, wirken nach ewigen Gesetzen immer gleichförmig; daher sind ihre Wirkungen gewöhnlich, und eben deßwegen allgemein bekannt, so unbekannt uns auch die wirkende Kraft selbst und die Art ihrer Wirkung sein mag. Man denke hier nur zum Beispiel an die Wirkungen der magnetischen Kraft. Werden dann auch manche ihrer Wirkungen durch das seltene Zusammentreffen gewisser Umstände ungewöhnlich, so wird es uns doch so schwehr nicht, das, was sie mit den gewöhnlichen Wir-

kungen gemein haben, und also auch die wirkende Kraft, zu erkennen. Aber mit welchen Wirkungen gewisser Naturkräfte haben die Wunder Jesu, z. B. die Erweckung Lazarus, so viele Aehnlichkeit, daß wir sie aus einer ähnlichen wenig uns bekannten Naturkraft erklären könnten?

Erwägen wir nun dazu die hohe Stufe der Cultur, die wir erstiegen haben; erwägen wir, wie sehr diese Ereignisse die Aufmerksamkeit der Gegner der christlichen Religion beschäftigen, wie sehr selbst viele Bekenner der christlichen Religion diese Wunder natürlich erklären zu können wünschen, wie unwahrscheinlich es also sei, daß ihnen die Aehnlichkeit anderer Wirkungen, durch welche man jene Wunder aus gleichen Naturkräften hätte erklären können, entgangen sein sollte: so werden wir, woferne wir nicht einmahl für allemahl beschlossen haben, bei dem zu beharren, wofür wir uns erklärt haben, eingestehen müssen, daß diese Hypothese höchst unwahrscheinlich sei.

Wollte aber jemand sich dennoch weigern, seine Hypothese ihrer Unwahrscheinlichkeit wegen aufzugeben, und zu bekennen, daß die Thaten Jesu wahre Wunder gewesen, und also

so nicht durch den Lauf der Natur herbeigeführt worden seien: so können wir ihn nicht weiter widerlegen; wir können ihm bloß vorstellen, daß doch in keinem andern Falle ein vernünftiger Mann etwas so unwahrscheinliches annehme. Daß seine Hypothese unmöglich sei, ist nicht zu erweisen. Daher können wir auch nicht eigentlich sagen, wir seien überzeugt, sondern, wir glauben, daß die Thaten Jesu Wunder gewesen seien. Dieser Glaube ist aber nicht der, von welchem Kant in der Kritik der Urtheilskraft (S. 457.) redet, nicht ein Vertrauen auf die Verheisung des moralischen Gesetzes; wir glauben es überhaupt aus keiner praktischen Hinsicht; sondern es ist der Glaube, den jeder vernünftige Mensch einer Sache schenkt, von der das Gegentheil höchst unwahrscheinlich ist.

Bei diesem Glauben setzen wir voraus, daß die Umstände, die wir für Wunder erkennen, wirklich vorgewaltet haben. Aber können wir auch davon gewiß sein? Hier stehen wir auf dem streitigen Punkte, von dem die Entscheidung abhängt, gegen welchen aber auch die stärksten Angriffe sowohl derer Christen, welche ihre Religion für eine nicht ausernatürlich geoffenbarte erkennen, als der Gegner der

christlichen Religion, welche sie für gar keine Offenbarung gelten lassen wollen, besonders in unsern Zeiten gerichtet sind *). Der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung kann nicht sein, die Vertheidigung dieses Punktes förmlich zu führen, wie sie in allen guten Apologieen des Christenthums geführt wird, sondern nur die Hauptmomente anzudeuten, auf welche es dabei ankommt, und welche der Sache den Ausschlag geben.

Können wir gewiß sein, daß das, was die Evangelisten von Jesu aufgezeichnet haben, wahr, daß also die von ihnen erzählten Wunder wirklich geschehen seien?

Hierbei kommt sehr viel auf die Authenticität unsrer vier Evangelien an. Besonders liegt viel daran, ob die evangelischen Geschichten der beiden Apostel, des Matthäus und Johannes, ächt sind. Da darf nun die Authenticität des Johannes als ausgemacht angenommen werden. Zweifelhafter könnte durch die neuesten Untersuchungen die Authenticität des Matthäus geworden zu sein scheinen; in der

That

*) Die alten heidnischen Gegner gaben die Wunderthaten zu; nur erklärten sie dieselben für Wirkungen magischer Künste.

That aber ist nur das zweifelhaft gemacht worden, ob der Apostel Matthäus seine Erzählung aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben, oder bei ihr eine frühere Erzählung benützt habe, die auch Marcus und Lucas benützten. Davon hängt aber für die Glaubwürdigkeit seiner Nachrichten wenig ab; genug, wenn die Nachrichten, die wir unter seinem Namen haben, von ihm, dem Apostel, sind. In Absicht auf den Marcus und Lucas ist uns das wichtigste, zu wissen, ob sie bei der Verfassung ihrer Erzählungen Nachrichten von Aposteln gehabt und benützt haben. Auch dafür sprechen historische Gründe.

Sehr gemein, aber auch sehr wichtig, ist hierbei die Bemerkung, daß es uns schon genug sein kann, wenn auch nur Ein Wunder durch Einen glaubwürdigen Zeugen hinlänglich bestätigt ist. Daher kann uns, wenn wir mit hartnäckigen Gegnern zu thun haben, oder selbst durchaus abgeneigt sein sollten, den gewiß überwiegenden Gründen für die Aechtheit des Matthäus, und in ihrer Art des Marcus und Lucas, Gehör zu geben, schon das genug sein, daß wir an der Aechtheit der evangelischen Geschichte des Apostels Johannes, und also auch daran nicht zweifeln können, daß die in derselben

ben erzählte Erweckung Lazarus und Auferstehung Jesu von diesem Apostel erzählt sei.

Ist es nun gewiß, daß die Nachrichten von den Wundern von Aposteln herrühren, so muß untersucht werden, ob auch die Apostel in diesen Nachrichten glaubwürdig seien.

Hierbei ist nicht zu läugnen, daß man mit den Beweisen für ihre Glaubwürdigkeit im Allgemeinen, zum Erweis der Glaubwürdigkeit ihrer Berichte von den Wundern nicht ausreiche. Die Einwendung läßt sich nicht so leicht von der Hand weisen, daß man den Livius für einen sehr glaubwürdigen Geschichtschreiber gelten lassen, und doch berechtigt sein könne, seine Wundererzählungen zu verwerfen. Wir sind unstreitig berechtigt, an der Wahrheit aller solcher Ereignisse zu zweifeln, welche nach dem Laufe der Natur nicht erklärt werden können; wir sind darum dazu berechtigt, weil die Erfahrung uns dergleichen Ereignisse nicht aufstellt, und die Geschichte selbst sie als ungewöhnliche uns giebt. Wenn also solche Begebenheiten nicht ganz genau untersucht, und uns mit den Untersuchungen selbst, so daß wir noch die Gründe für und wider vor uns haben, aufgezeichnet, und hinlänglich beurkundet sind: so ist es, wo nicht Pflicht, doch gewiß

Recht,

Recht, wenn es sich irgend denken läßt, daß der Erzähler die Unwahrheit gesagt, oder daß man sich bei der Beurtheilung der Begebenheiten, die er erzählt, wegen gewisser physischer oder moralischer Vorurtheile geirrt haben möge, die Erzählungen zu verwerfen, oder doch die natürliche Erklärung der Begebenheiten vorzuziehen *).

Wenden wir nun das auf die Wunder in den Evangelien an, so werden wir gestehen müssen: Wenn man diese Wundererzählungen so liest, als ob sie uns von irgend einem profanen Schriftsteller hinterlassen worden wären, und als ob uns ihre Wahrheit oder Falschheit nicht mehr angienge, als die Wahrheit oder Falschheit jedes andern historischen Factums: so wird man nach allen Regeln der historischen Kritik viele dieser Wundergeschichten natürlich erklären und bei andern annehmen können, es sei bei ihnen ein Betrug von dem, der sie gethan haben soll, untergelaufen, oder die Geschichtschreiber hätten geflissentlich die Unwahrheit gesagt, oder auch, sie seien durch eine schwärmerische Phantasie getäuscht worden.

So

*) vergl. Neue Allgem. deutsche Bibl. B. 12. St. 2. S. 502 f.

So scheint es nun freilich, als ob der Stab über alle diese Geschichten gebrochen sei; und so sahen es wohl alle die an, welche diese Geschichten auf solche Weise behandelten. Aber so kann es nur dem scheinen, so kann sie nur der behandeln, der mit der historischen Kritik nur halb bekannt ist. Ich kann sehr wohl die Wundergeschichten des Livius verwerfen, und seine übrige Geschichte für glaubwürdig annehmen; aber ich muß doch erst mit Hülfe der historischen Kritik seine Glaubwürdigkeit überhaupt bestimmt haben. Habe ich ihn als einen leichtglaubigen Mann, als einen Schriftsteller kennen gelernt, dem es mehr um die Schönheit, um das Interesse, als um die Wahrheit seiner Geschichte zu thun ist: so habe ich zwar desto sicherern Grund, seine Wundergeschichten zu verwerfen; aber ich muß ihn dann auch nicht mehr im Allgemeinen für einen glaubwürdigen Geschichtschreiber gelten lassen. Hätte ich hingegen ihn als einen sorgfältigen Prüfer, als einen Geschichtschreiber kennen gelernt, dem es nicht darum zu thun wäre, zu glänzen und zu interessieren, sondern der Nachwelt die Wahrheit getreu zu überliefern: so würde ich auch seine Wundergeschichten nicht so kurzweg von der Hand weisen dürfen;

fen; sondern ich müßte erst untersuchen, ob er sie wohl auch selbst geglaubt, und sie aufgezeichnet habe, damit seine Leser sie glauben sollten, oder ob er sie in seine Geschichte aufgenommen habe, wegen des Einflusses des Glaubens an sie auf die Begebenheiten, oder um durch den Glauben an sie den Geist des Zeitalters kenntlich zu machen; und ich dürfte dann nicht annehmen, daß er bei einigen abergläubisch, bei andern von Vorurtheilen frei, und also sich gerade in diesen Geschichten ungleich, und doch übrigens in der Prüfung der Begebenheiten gleich gewesen sei.

So erlaubt denn die historische Kritik auch nicht, in den Evangelien einige Facta ohne weitere Untersuchung als wahr anzunehmen, und sie dann natürlich zu erklären: und dagegen andere als unwahr zu verwerfen; die einen so, daß die Erzähler zwar die Wahrheit gemeldet, Jesus aber — es liegt daran, das, was so oft verschleiert wird, hier offen und stark auszudrücken — Jesus habe sie betrogen; die andern so, die Apostel hätten Jesu zu dem Betrug geholfen, oder auch schlechtweg in ihrer Erzählung gelogen; und wieder andre so, eine schwärmerische Phantasie habe sie getäuscht. Wenn man aus Einem von diesen möglichen

Fällen alle Wundergeschichten erklären kann, so billigt und verlangt es die historische Kritik. Aber zu ihrer Erklärung mehrere Principien aufzustellen, die nicht mit einander bestehen können, das kann nie vor ihr gerechtfertigt werden. Wenn Jesus seine Jünger betrog, so können sie ihm nicht zu Betrügereien geholfen haben. Wenn sie geflissentlich logen, so darf man nicht einzelne Umstände in ihrer Erzählung willkührlich als wahr annehmen und natürlich erklären, u. s. w.

Und nun gehe jemand, der in historischen Untersuchungen geübt ist, die Wundergeschichten der Evangelien nach diesen Forderungen der historischen Kritik durch; er bedenke dabei, daß die Verfasser ohne festen eigenen Glauben an die Wahrheit ihrer Erzählungen gewiß nicht ihr ganzes Leben, unter mannichfaltigen Gefahren und ohne Aussichten auf lockende Vortheile, der Predigt der Lehre ihres Meisters geweiht haben würden; daß die spätern, welche die frühern vor sich hatten, gar nicht ängstlich besorgt waren, allen Schein der Verschiedenheit in den Angaben zu vermeiden — welche Verschiedenheiten die Gegner des Christenthums unverständig genug zu Einwendungen zu brau-

brauchen, und die Vertheidiger des Christenthums nicht viel verständiger zu läugnen versuchten —; daß sie gar nicht zu verbergen bemüht waren, was Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit ihrer Darstellung der übermenschlichen Grösse Jesu erregen konnte, daß selbst Johannes den Unglauben der nächsten Verwandten Jesu (im 7. Kap.), den Schauer Jesu vor dem ihm bevorstehenden Tode (12, 27.), so unbefangen erzählt, als die Wunder Jesu; daß diese Verfasser durch ihre Geschichtsbücher selbst von allem Verdachte der Schwärmerei freigesprochen werden; und daß Jesus selbst, wenn ihre Nachrichten von ihm glaubwürdig sind, so wenig ein Betrüger, als sie Gehülfen seines Betrugs, sein konnte: und er wird gestehen müssen, daß die schärfste historische Kritik die Wundergeschichten der Evangelien für wahr, und also die Wunder für wahre, aus dem Lauf der Natur nicht erklärbare, Wunder erkennen müsse.

Dennoch bleibt noch eine Ausflucht übrig, die sich vor der historischen Kritik dadurch rechtfertigt, daß wir berechtigt sind, an allen Wunderschichten so lange zu zweifeln, bis alle Gründe dazu niedergeschlagen sind. Wenn auch die Erzählungen der Evangelisten ganz getreu sind, auch an den Begebenheiten selbst kein

Betrug Theil gehabt hat: so sind sie doch nicht förmlich, nach allen Umständen, von einsichtsvollen und unparteiischen Richtern untersucht worden. Es bleibt also möglich, daß von den Evangelisten unabsichtlich manche Umstände, die ihnen unbedeutend schienen oder auch gar nicht bekannt waren, übergangen worden sind; und das können gerade Umstände sein, aus denen wir die wunderbaren Begebenheiten natürlich erklären könnten.

Wir würden nicht ohne Unbilligkeit diese Möglichkeit läugnen können. Warum sollte es nicht möglich sein, daß unter den vielen Kranken und Gebrechlichen, die sich zu Jesu drängten, auch Menschen gewesen wären, die sich krank und gebrechlich nur gestellt hätten, um durch ihre Heilung die Aufmerksamkeit und etwa die Wohlthätigkeit des Volkes auf sich zu ziehen; oder Schwärmer, die sich wirklich einbildeten, krank und geheilt zu sein? Doch fällt diese Möglichkeit wieder weg bei denen Kranken, die Jesu von seinen Feinden, um ihn auf die Probe zu stellen, gebracht wurden, wie Matth. 12, 10 ff. Luc. 14, vom Anfang *).

Und

*) s. diese Bemerkung bei diesen Stellen in Michaelis Anmerkungen zu seiner Ueb. des N. T.

Und es tritt dann die Bemerkung wieder ein, daß es schon an einem einzigen Wunder genug ist, wenn das sich nicht natürlich erklären läßt. Wenn wir auch alle Heilungen der Kranken für natürliche Heilungen gelten lassen müßten, so würden doch die Erweckung Lazarus und die Auferstehung Jesu Wunder bleiben.

Wäre es aber nicht möglich, daß Lazarus nur für tod gehalten worden, und bei der Oeffnung des Grabes natürlich wieder zum Leben gekommen wäre? — Nicht wohl, nach unparteiischer Erwägung aller Umstände. Aber gesetzt, es wäre so gewesen: ist auch das denkbar, daß Jesus es durch natürliche Kenntnisse gewußt habe, da zugestanden ist, daß kein Betrug dabei vorgegangen sei?

Konnte nicht Jesus selbst nach dem Stiche in der Seite in einer Ohnmacht liegen, die für den Tod gehalten wurde, und also durch ein natürliches Erwachen wieder ins Leben gehn? — Wollen wir hier nicht auf dem Blut und Wasser bestehn, das aus der Wunde floß, und nach der Erklärung der Aerzte der Beweis von einer absolut lethalen Verletzung des Herzens ist; nicht fragen, wie denn Jesus nach seinem Wiederaufleben aus dem bewachten und verschlossenen Grabe herauskommen konnte: son-

dern nur fragen, wie denn Jesus das vorher wissen, wie er vorher sagen konnte, daß er sterben und wieder auferstehn würde.

Findet es jemand denkbar, daß er das durch natürliche Kenntnisse gewußt habe; kann es jemand sich zu seiner Beruhigung, sowohl hier als bei Lazarus Wiederaufleben, für ein Spiel des Zufalls erklären: so hat er den Triumph, daß wir ihm nicht zu beweisen vermögen, daß beides schlechterdings unmöglich sei. Dagegen wollen wir ihn fragen, ob er in andern Fällen auch solche Möglichkeiten annehme, nach ihnen urtheile, oder gar nach ihnen handle? und wenn er das nicht thut, wie er es denn rechtfertigen wolle, daß er deßwegen, weil er eine bemerkliche Aenderung des Laufs der Natur um ihrer Seltenheit willen nicht anzunehmen geneigt ist, etwas annimmt, das ungleich unwahrscheinlicher ist, als diese ihm unwahrscheinliche Aenderung? *)

12. Wenn

*) Das ist es, meines Bedünkens, was das Resultat der Erklärungen des Herrn Joh. Chstn Fr. Eck in s. Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären, oder: der Beweis

12.

Wenn denn nun wirklich zum Behuf der christlichen Religion Dinge geschehen sind, die nicht nach dem Laufe der Natur geschehen konnten: dürfen wir daraus schliessen, daß die Leh-

Beweis von den Wundern in seiner wahren Gestalt, Berlin, 1795. niederschlägt. Wie konnte Jesus erwarten, daß Gott den Lauf der Natur so geordnet haben werde, daß so auserordentliche Begebenheiten unfehlbar erfolgen müßten? Wenn diese Erwartung bloß eine auf seine vorhergehenden Erfahrungen gegründete Erwartung ähnlicher Fälle war: charakterisiert sie Jesum als einen verständigen, auf Gott vertrauenden Mann, oder als einen Schwärmer? Und wenn sie ihn auch als jenen charakterisiert, woher denn diese Erwartung bei seinem ersten Wunder? Uebrigens — mag es auch hier nicht am schicklichsten Orte gesagt sein — ist es schwehr einzusehen, wie je- jemand die redliche, auf die Ehre und die Befestigung der christlichen Religion abzweckende Absicht des Verfassers, der sich durch sein ganzes Buch als einen eifrigen Freund des Christenthums zu erkennen giebt, wie jemand diese Absicht habe verkennen, und seine Schrift als eine dem Christenthum

ren der christlichen Religion den Menschen von Gott geoffenbart seien; daß die christliche Religion eine auserordentliche göttliche Offenbarung sei?

Es leuchtet die Erheblichkeit dieser Frage, der in ihr liegende Grund zu fernern Zweifeln an der Göttlichkeit der christlichen Religion, nicht sogleich ein, da der gemeine Menschenverstand — das heist aber hier nur das nach den vorliegenden Gründen am ersten sich darbietende Urtheil — für die Göttlichkeit derselben entscheidet, sobald gegen die Wunder nichts mehr einzuwenden ist. Aufmerksamer aber kann uns eben diese Frage machen, wenn wir sie so ausdrücken, wie sie Lessing ausgedrückt hat *): Kann uns eine Geschichte bemüssigen, eine Lehre

stenthum gefährliche habe beurtheilen können. Könnte sie über die Gegner des Christenthums so viel gewinnen, daß sie die Wahrheit der evangelischen Geschichte so gelten liessen, wie sie Herr Eck bei seinen Erklärungen voraussetzt: so müßten sie in diesem Augenblicke aufhören, Gegner des Christenthums zu sein.

*) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. 1777. In seinen sämmtlichen Schriften, Th. 5. S. 115.

Lehre für wahr anzunehmen? Begehen wir nicht eine μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος, wenn wir von der Wahrheit jener auf die Wahrheit dieser schliessen?

Aber noch auffallender wird das Gewicht dieser Frage, wenn wir sie so stellen: Müßten wir die christliche Religion um der Wunder willen für göttlich anerkennen, wenn sie auch Lehren enthielte, die der Vernunft und dem Sittengesetze widersprächen? — Ob Geschichte und Lehre zwei so ungleichartige Dinge seien, daß man von dem einen auf das andre nicht schliessen dürfe, das erfordert erst eine sehr subtile Untersuchung; aber daß kein Wunder unvernünftige und unmoralische Lehren zu göttlichen Lehren machen könne, das ist so klar, daß es keiner Untersuchung und keines Beweises bedarf.

Muß aber das zugegeben werden, so wird es sehr zweifelhaft, ob man Lehren, die weder der Vernunft noch dem Sittengesetze widersprechen, darum für Lehren annehmen müsse, die Gott auf eine ausernatürliche Weise geoffenbart habe, weil der Vortrag dieser Lehren mit Wundern begleitet gewesen ist. Es wird um so viel zweifelhafter, wenn die Vernunft und

das Sittengesetz diese Lehren zwar nicht umstossen, aber auch nicht nothwendig machen.

Aber setzt diese Frage nicht einen undenkbaren Fall voraus? nimmt sie nicht als möglich an, daß der Lauf der Natur zum Behufe falscher Lehren geändert werden könne? Und wird diese Möglichkeit nicht schon dadurch aufgehoben, daß nur Gott den Lauf der Natur ändern kann?

Daß der Lauf der Natur nur durch Gott, das heist, von keinem Geschöpfe ohne Gottes Veranstaltung, geändert werden könne, ist unstreitig; aber es folgt nicht daraus, daß der Mensch bemüssigt sei, aus dem geänderten Laufe der Natur bei dem Vortrag einer Lehre, zu schliessen, daß Gott ihn deßwegen geändert habe, damit der Mensch ohne alle weitere Prüfung der Lehre erkennen könne, daß sie eine wahre Lehre sei, die Gott ihm bekannt machen lasse. So wie den Menschen bei dem Laufe der Natur als vernünftigen Geschöpfen ihre Freiheit gelassen ist: so muß sie ihnen auch bei der Aenderung des Laufs der Natur gelassen sein. So wie also der Lauf der Natur für sie eine Hinderung an der Erreichung ihres Endzwecks sein, und von Gott gerade zu dem Ende so geordnet sein kann, damit die Menschen, als

freie Geschöpfe, diese Hinderniß besiegen sollen: so kann auch die Absicht Gottes bei der Aenderung des Laufs der Natur diese sein, daß die Menschen dadurch Gelegenheit erhalten sollen, ihre Freiheit zu üben, und das Hinderniß für ihren Endzweck zu besiegen, das diese Aenderung ihnen macht. Es läßt sich also denken, daß Gott bei dem Vortrage gewisser irriger und schädlicher Lehren den Lauf der Natur änderte, nicht um die Menschen zur Annahme dieser Lehren zu nöthigen, sondern um ihnen Gelegenheit zu geben, ihre Freiheit an diesen Lehren zu üben, und ihre Vernunft und ihre Sittlichkeit dadurch zu bewähren und zu erhöhen, daß sie solche Lehren, ungeachtet der auffallenden Art ihrer Bekanntmachung, doch um der Vernunft und des Sittengesetzes willen verwürfen.

Sehr unwahrscheinlich ist freilich dieser hier gesetzte Fall; sehr unwahrscheinlich, daß Gott den Lauf der Natur ändern sollte, um die Vernunft und Sittlichkeit der Menschen auf eine härtere Probe, als durch den Lauf der Natur geschehen könnte, zu stellen, da so viele Menschen nicht einmahl in der Probe bestehen, auf welche ihre Vernunft und Sittlichkeit durch den Lauf der Natur gestellt wird.

Da indessen doch dieser Fall ein möglicher Fall bleibt, indem wir nicht zu erweisen im Stande sind, daß er sich mit den uns bekannten Eigenschaften Gottes schlechterdings nicht vereinigen lasse: so sind wir dahin gebracht, einräumen zu müssen, daß, ungeachtet aller Wunder Jesu, erst eine Prüfung seiner Lehre angestellt werden müsse, ehe wir sie mit Sicherheit für eine göttliche Lehre annehmen können.

Wenn denn nun aber seine Religionslehre solche Lehren enthält, deren Wahrheit die Vernunft, wenn gleich nicht umstossen, doch auch nicht erkennen kann: bleibt uns dann zu ihrer Annahme ein anderer Grund übrig, als die Wunder? und ist denn das nicht eben die Frage, ob die Wunder für uns ein Grund ihrer Wahrheit sein können?

So viel ist aus dem bisherigen gewiß: Wenn die Gegner der christlichen Religion beweisen könnten, daß einige Lehren derselben unvernünftig oder unmoralisch wären, so würden wir nicht läugnen können, daß unsre Religion falsch und ungöttlich sei. Daß sie das nicht beweisen können, das muß hier vorausgesetzt werden. Dieses vorausgesetzt, ist nun die Frage, ob die Göttlichkeit der Lehren, de-

ren Falschheit unerweislich ist, deren Wahrheit aber aus ihnen selbst auch nicht erwiesen werden kann, mit Sicherheit aus den Wundern bei ihrem Vortrage gefolgert werden könne.

Die gewöhnliche Antwort hierauf ist diese: Wir nehmen um der Wunder willen nicht die Lehren für wahr, sondern den Lehrer für glaubwürdig an. Denn da die Wunder eine Aenderung des Laufs der Natur zur Beglaubigung des Lehrers sind, so können wir nicht annehmen, daß Gott den Naturlauf geändert habe, um einen Lügner zu beglaubigen. Wenn also ein solcher Lehrer versichert, daß er seine Lehren und den Auftrag, sie bekannt zu machen, von Gott erhalten habe: so glauben wir es ihm, sobald diese Lehren so beschaffen sind, daß sie von Gott sein können.

Diese Antwort ist insoferne treffend, daß sie noch fühlbarer macht, wie unwahrscheinlich es sei, daß Gott zum Behufe unrichtiger Lehren den Lauf der Natur ändern sollte. Denn die Annahme einer Aenderung desselben zu einer solchen Absicht setzt uns wirklich in die Nothwendigkeit, anzunehmen, daß Gott ihn geändert habe, damit die Menschen in Versuchung gerathen sollten, die Träumereien eines

nes Schwärmers oder die Unwahrheiten eines Betrügers für göttlich geoffenbarte Wahrheiten anzunehmen.

Da indessen diese Antwort doch nur die Unwahrscheinlichkeit einer Aenderung des Laufs der Natur zu solchen Absichten fühlbarer machen, die Undenkbarkeit derselben aber nicht erweisen kann: so sind wir genöthigt, entweder den, der sich an die blosse Möglichkeit hält, bei seiner Meinung zu lassen, und zufrieden zu sein, daß die unsrige eine so hohe Wahrscheinlichkeit für sich hat; oder noch tiefer in die Frage einzugehen, und zu versuchen, ob sich nicht aus einem andern Grunde auch die Undenkbarkeit darthun lasse. Und diese ergiebt sich auf folgende Weise:

Wir gestehen zu, daß Gott den Lauf der Natur ändern könne, um die Menschen dahin zu bringen, daß sie alle Lehren prüfen, und keine, wenn sie auch Wunder für sich aufzuweisen hätte, annehmen, die der Vernunft und der Moralität zuwider ist. Wir gestehen das zu, weil unter dieser Voraussetzung die Lehre aus sich selbst für falsch erkannt werden kann, und wir also uns denken können, daß die Aenderung des Naturlaufs ein Mittel zu den Zwecken Gottes sei. Wenn aber die Lehre,

re, für welche Wunder geschehen sind, nichts enthält, was der Vernunft oder dem Sittengesetze zuwider wäre, sondern vielmehr manches, was beiden vollkommen gemäß ist; und wenn selbst das auservernünftige, was in ihr liegt, einen begreiflichen Einfluß zur Beförderung der Moralität hat: dann können wir uns nicht mehr denken, wie die Aenderung des Naturlaufs ein Mittel zu irgend einem Zwecke Gottes sein könne, wenn sie nicht ein Mittel zu dem Zweck sein soll, daß die Menschen der Versicherung des übrigens unbescholtenen Lehrers, er habe seine Lehre und den Befehl ihrer Bekanntmachung von Gott erhalten, Glauben beimessen sollen. Oder mit andern Worten: Wenn die Aenderung des Laufs der Natur nicht den Zweck haben kann, daß der Mensch die Falschheit gewisser Lehren ungeachtet alles äusern Scheins anerkenne; und auch den Zweck nicht haben soll, daß der Mensch die Wahrheit gewisser Lehren ungeachtet ihrer Unerweislichkeit aus innern Gründen anerkenne: so kann sie gar keinen Zweck haben; und eine Aenderung des Laufs der Natur durch Gott ohne Zweck ist undenkbar.

Dagegen läßt sich keine Einwendung von Belang machen, als diese, daß Gott über-

haupt

haupt nicht wolle, daß Menschen Kenntnisse bekommen sollen, die sie nicht durch den Lauf der Natur erlangen können; und daß sie also dergleichen Kenntnisse auch dann nicht annehmen sollen, wenn sie ihnen durch einen Wunderthäter mit der Versicherung ihrer Göttlichkeit mitgetheilt würden; und daß also der Zweck Gottes bei der Aenderung des Laufs der Natur unter solchen Umständen der sei, die Menschen auf die Probe zu stellen, ob sie seinem Willen unter allen Umständen Folge leisten werden. Allein zur Annahme eines solchen Willens Gottes ist gar kein Grund vorhanden — welches nach den vorhergehenden Untersuchungen jetzt erst noch zu erweisen wohl überflüssig wäre —: und so findet denn auch diese Einwendung nicht Statt.

Doch damit es nicht scheine, als ob wir andere Einwendungen nur darum als unerheblich übergiengen, weil wir ihnen nichts erhebliches entgegenzusetzen hätten: so wollen wir doch noch zwei dergleichen prüfen, welche ungeachtet der bisher ausgeführten Gründe ein Gewicht zu behalten scheinen könnten.

Wie also, wenn eine Lehre, die durch eine Aenderung des Laufs der Natur geoffenbart sein soll, doch nicht allgemein für göttlich

anerkannt wird, und sogar auf die meisten von denen, welche sie für göttlich anerkennen, nicht kräftig genug wirkt, um sie zu moralisch guten Menschen zu machen, und also den Endzweck Gottes mit ihnen zu befördern: können wir um der historischen Gründe für die Aenderung des Naturlaufs willen sie für eine göttliche Offenbarung halten?

Diese Einwendung möchte dann von Gewicht sein, wenn wir so deutlich einsähen, wie die Natur überhaupt Mittel zu dem Endzwecke Gottes sei, daß wir aus dieser Einsicht bestimmen könnten, eine Aenderung des Naturlaufs könne von Gott nur darum gemacht werden, damit seine Zwecke bei allen Menschen erreicht würden. Da wir aber sehen, daß der Lauf der Natur, als das ordentliche Mittel, bei sehr vielen Menschen seinen Zweck, nach unsrer Vorstellungsart, nicht erreicht, und uns den Grund davon aus der Freiheit der Menschen zu unsrer Befriedigung angeben können: so können wir uns sehr wohl denken, daß Gott nöthig finden könne, diesem gewöhnlichen Mittel ungewöhnliche zuzugeben, ohne daß durch diese, eben auch wegen der menschlichen Freiheit, sein Endzweck bei allen Menschen erreicht würde. Da man nun überdas solchen Gegnern

sehr viele wohlthätige Folgen von der größten Erheblichkeit vorzählen kann, welche die christliche Religion für die Menschen gehabt hat; da man mit grosser Wahrscheinlichkeit zeigen kann, daß die Menschen in vielem Betracht sich weit schlimmer befinden würden, wenn die christliche Religion ihnen nicht bekannt gemacht worden wåre; und da man streng erweisen kann, daß es die Schuld der Menschen, nicht der christlichen Religion, sei, daß diese nicht allgemein wirksam ist: so bleibt dieser Einwendung nicht so viel Gewicht übrig, daß sie die Gründe in der andern Wagschale nur einigermassen bemerklich heben könnte.

Scheinbarer ist eine andre Einwendung, auf welche von einigen Denkern ein grosser Nachdruck gelegt wird *): Wenn auch Jesu die Lehren, die er vortrug, wirklich von Gott geoffenbart wurden: so konnte er doch nicht wissen, daß sie ihm von Gott geoffenbart wurden; daß sie nicht durch den natürlichen Ideengang in ihm entstunden; er hätte durch ein eignes Wunder davon belehrt werden müssen;

*) vorzüglich von C. C. E. Schmid im Versuch einer Moralphilosophie, Ausg. von 1792. S. 103 ff.

sen; und davon, daß diese Belehrung wirklich von Gott ihm gegeben sei, wieder durch ein Wunder, und so ins Unendliche fort.

Wir wollen hier zugeben, daß das unerklärliche Entstehen solcher Ideen in der Seele kein sicheres Merkmahl einer Eingebung sei, da wir uns der Uebergänge, durch welche eine Idee die andre herbeiführt, öfters nicht bewußt sind, und da auch eine der Vernunft nicht widersprechende und doch ihre Kenntnisse übersteigende Idee durch die Phantasie, die sich so oft über die Gränzen des Erkennbaren hinaus schwingt, in der Seele erzeugt werden kann. Nicht einmahl darauf wollen wir bestehn, daß Ideen, die über die Begriffe des Zeitalters, und selbst über die Begriffe des Menschen, in welchem sie entstehen, erhaben sind, für eingegebene anerkannt werden müßten; denn die Geschichte lehrt uns mehrere Menschen kennen, die über ihr Zeitalter erhaben waren, und die Erfahrung kann uns belehren, daß wir bisweilen in unsern Ideen, so wie in unsern Gesinnungen, über uns selbst, das heist, über unsre gewöhnlichen Begriffe oder auch Gesinnungen, erhaben gewesen sind, ohne daß deßwegen jene hervorragenden Men-

schen sich, oder auch wir uns selbst, eine Eingebung zugeschrieben hätten. Auch das wollen wir einräumen; daß wir uns keine Vorstellung von einem Bewußtsein, eine Idee durch Eingebung erhalten zu haben, machen können, bei welchem wir vor aller Möglichkeit, durch dasselbe irre geführt zu werden, sicher wären.

Aber dagegen müssen wir erinnern, daß wir auch die Art nicht kennen, wie Gott einem Menschen sich offenbare; daß es uns gar wohl denkbar sei, daß das durch eine gewisse Thathandlung geschehe, deren man sich deutlich bewußt sein, und von der man gewiß sein könne, daß sie nicht durch den Lauf der Natur hervorgebracht sei. So wie also Jesus wissen konnte, daß Gott ihm Wunderkräfte beigelegt habe, ohne daß wir uns von dieser Art eines zuverlässigen Bewußtseins eine Vorstellung machen können: so konnte er auch durch ein eben so zuverlässiges Bewußtsein gewiß sein, daß ihm Gott gewisse Kenntnisse mitgetheilt habe, mit dem Auftrage, sie den Menschen bekannt zu machen, und durch den Gebrauch seiner Wunderkräfte ihnen bei den Menschen Eingang zu verschaffen. Ja, wenn man auch ein sol-

ches

ches Bewußtsein durchaus nicht für zuverlässig anerkennen wollte: so konnte doch schon der Besitz der Wunderkräfte, von dem sich Jesus durch seine Wunder überzeugen konnte, ihm ein hinlänglicher Beweis sein, daß ihm das Bewußtsein, die Kenntnisse, deren Entstehung in seiner Seele er sich nicht aus dem Naturlaufe erklären konnte, durch eine göttliche Offenbarung erhalten zu haben, nicht täusche.

Auch dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß bei dieser Einwendung die Vorstellung einzig zum Grunde liege, Jesus sei ein blosser Mensch gewesen: daß also bei ihr auf andere mögliche Vorstellungen gar keine Rücksicht genommen werde *); nicht auf die, daß Jesus ein Wesen höherer Art, dem also Kenntnisse, die der menschlichen Vernunft unerreichbar sind, natürlich sein konnten, gewesen sei, und nicht auf die, daß sich die Gottheit mit Jesu auf eine ganz eigene, allerinnigste Weise vereinigt habe. Und doch ist von diesen Vorstellungen keine in sich verwerflich; es kann von keiner gezeigt werden, daß sie unter den möglichen Arten,

*) so wie auch nicht auf die Nachrichten von der Menschwerdung Jesu.

wie Gott sich außernatürlich offenbaren kann, nicht bestehen könne (vergl. den 7. Abschn.): sondern es muß über ihre Gültigkeit oder Ungültigkeit einzig und allein aus ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den Belehrungen der heiligen Schrift, das heist, Jesu selbst und seiner von ihm belehrten Schüler, entschieden werden.

---

13. Aber

13.

Aber können wir uns nicht der ganzen historischen Untersuchung, ob die christliche Religion ausernatürlich geoffenbart sei, überheben? Immer ist doch auch bei ihr eine Prüfung der Lehre selbst nöthig; und da diese erst entscheiden muß, ob die unter Wundern vorgetragene Religion eine göttliche Offenbarung sein könne: ist es da nicht denkenden Menschen anständiger, die Lehre um ihres inneren Gehaltes willen als göttlich anzunehmen, als um der Begebenheiten bei ihrer Bekanntmachung willen, die vielleicht bloß zur Einführung dieser Religion unter den Menschen nothwendig waren, aber jetzt, nachdem sie einmahl eingeführt worden ist, ihre Bestimmung erreicht haben, und uns entbehrlich geworden sind? Gewinnt nicht selbst die Ehre der Religion bei dieser Abziehung der Aufmerksamkeit von den Wundern, die doch immer für so viele Menschen etwas Widerstehendes behalten? *)

*) Diese Fragen sind nicht etwa den Neuern eigen, sind nicht etwa ein sicherer Beweis, daß der Fragende

Sondern wir von diesen Fragen ab, was bereits zugestanden worden ist, daß man die durch Wunder bestätigten Lehren durchaus nach ihrem innern Gehalte prüfen, daß man die Gebote der christlichen Religion schon als Gebote des Sittengesetzes für verbindend erkennen müsse: so bleibt bloß die Frage übrig, ob man nicht die Prüfung der Wunder ganz unterlassen dürfe.

Es scheint hier einen Unterschied zu machen, ob man annehme, daß in der christlichen

gende sich zum Naturalismus neige. Man vergleiche mit ihnen folgende Stelle aus J. A. Ernesti's neuester theol. Bibl. B. 2. S. 736 f. „So viel die Wunder — betrifft, so sind wir „weit entfernt, ihnen alle Beweiskraft abzusprechen; aber jetzo dienen sie nur zur Bestätigung, nicht, gläubig zu machen. Sehen wir „nicht aus der Evangelischen Geschichte, daß sie „auch unter denen, die sie mit angesehen haben, „wenige zum Glauben gebracht, und mehr gedient „haben, die Aufmerksamkeit zu erwecken, und „den Glauben zu bestätigen, als gläubig zu machen? Da hingegen der lehrende Vortrag Christi, wie nach dem der Apostel, so oft auch ohne Wunder, die Zuhörer gläubig gemacht hat. „Das grosse Wunder am Pfingsttage machte an „sich selbst niemand gläubig: es diente nur zur „Vorbereitung, und die Aufmerksamkeit zu er-

„wecken.

chen Religion auch der Vernunft unerreichbare Lehren, oder, daß keine andern als der Vernunft erkennbare in ihr enthalten seien. Wer übervernünftige Lehren in ihr findet, der sollte doch wohl nicht einmahl einen Vorwand behalten, sich der Prüfung ihrer Geschichte zu überheben. So ist es auch wirklich; wenigstens ist der Vorwand allzu unhaltbar, den sich manche ausgemittelt haben, der Vorwand: ein inneres **Gefühl** erkenne die Göttlichkeit dieser Lehren *). Man kann bei ihnen nichts

 fühlen,

„wecken. Der lehrende Vortrag Petri that es: „— — Man kann von dem Erweise aus Wundern sagen, was der Apostel Paulus von der „Wundergabe der Sprachen 1 Cor. 14, (22) saget: „sie sind für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen. Jenen dienen sie zum Zeichen, das sie „aufmerksam machen soll, daß sie die Lehre hören u. s. w. aber die Erkenntniß der Wahrheit „des Evangelii, auch bei den Heiden, schreibt er „doch eigentlich der Lehre selbst zu. V. 24. 25."

*) Ernesti a. a. O. „Wie die sichtbaren Werke „Gottes von den Werken der Kunst durch das „Gefühl des vernünftigen Geschöpfs unterschieden werden, ohne andere Beweise; so muß auch „die Göttlichkeit der christlichen Religion durch „das innere Gefühl erkannt werden, welches ihre „Leh-

fühlen, als daß sie tröstlich und beglückend für uns sind, und unsre Liebe und unser Vertrauen zu Gott erhöhen. Daraus folgt, daß wir ihre Wahrheit wünschen müssen: folgt aber daraus, daß sie wahr sind? Und wenn wir in diesem Falle annehmen, daß das Gefühl für die Wahrheit einer Lehre entscheide: nach welchem Princip wollen wir die Gränzen bestimmen, die solche beweisende Gefühle von den nichts beweisenden Gefühlen der erregten Einbildungskraft absondern sollen? Wenn wir die Wahrheit dieser Lehren aus Gründen — und das können keine andre als historische sein — erkannt haben: dann wird dieses Gefühl nicht ausbleiben, und es wird dazu dienen, uns die erkannte Wahrheit theuer zu machen, und uns in ihr zu befestigen.

Weit scheinbarer ist die Ausflucht: Wir können es ja dahin gestellt sein lassen, ob die christliche Religion dergleichen Lehren enthalte. Kann es uns nicht genug sein, daß sie unstreitig diejenigen vernünftigen Lehren enthält, welche hinreichend sind, uns zur Erreichung unsers

„Lehre giebt: und wer sie nicht dadurch erkannt „hat, der hat gewiß keine rechte Gewißheit davon."

sers Endzwecks geschickt zu machen? — Das würde noch grössern Schein für sich haben, wenn die übervernünftigen Lehren des Christenthums für unsre feste Beruhigung entbehrlicher wären; wenn wir nicht ein so starkes Interesse hätten, gewiß zu werden, ob z. B. die christliche Lehre von der Begnadigung uns von Gott selbst bekannt gemacht worden sei. Das kann nun freilich hier nicht ausgeführt werden; aber eine andre Bemerkung, die aus der bisherigen Untersuchung gezogen ist, vernichtet auch schon jene Ausflucht, wenn gleich dieses Interesse nicht sogleich einleuchten sollte. Wenn Gott die übervernünftigen Lehren der christlichen Religion ausernatürlich geoffenbart hat: so ist es sein Wille, daß die Menschen diese Lehren für wahr erkennen sollen, und die Annahme dieser Lehren gehört zu den Zwecken Gottes mit den Menschen. Wer also diesen Lehren die Prüfung ihrer Wahrheit verweigert, widersetzt sich dem Willen und hindert die Erreichung der Zwecke Gottes.

Bessern Grund, sich der Untersuchung, ob die christliche Religion ausernatürlich geoffenbart sei, zu entschlagen, scheinen diejenigen zu haben, die in der christlichen Religion nur natürliche Lehren finden. Aber kann es ihnen

gleichgültig sein, ob Jesus, welcher behauptet, sie von seinem Vater mit dem Befehle ihrer Bekanntmachung auf eine ausernatürliche Art erhalten, und sie durch ausernatürliche Thaten bestätigt zu haben, ob seine Schüler, welche uns das aus seinem Munde erzählen, und uns seine Wunderthaten berichten, hier die Wahrheit gesagt haben, oder ob sie Schwärmer oder Betrüger gewesen seien? Kann das ihnen so gleichgültig sein, daß sie es gar keiner Prüfung würdigen möchten?

---

14. So

14.

So wäre denn nun diese Untersuchung über die Göttlichkeit der christlichen Religion geendigt, so weit sie sich, ohne die genauere Untersuchung dessen, was in dem Begriffe Religion liegt, mit Anwendung desselben auf die christliche, vollenden läßt; und es hat sich aus ihr, unter den Voraussetzungen, die aus der erst angekündigten Untersuchung herausgehoben werden mußten, ergeben, daß sie eine ausernatürlich geoffenbarte Religion sei. Hier könnten wir also das erste Stück dieser Aufsätze endigen, wenn uns nicht die gemeine Ausartung des Eifers für erkannte Wahrheiten besorgen liesse, daß aus dem Resultate der hier vorgelegten Untersuchung Folgerungen in Beziehung auf diejenigen Christen, besonders auf diejenigen Theologen, deren Meinungen und Untersuchungen andere Resultate geben, gezogen werden dürften, die nicht bloß der Denkungsart des Verfassers, sondern in der That dem Geiste des Christenthums ganz zuwider wären. So mag denn also noch eine kurze Erörterung der Frage hier ihren Platz finden: Kann der ein Christ heisen — doch pfui der

Frage

Frage — Wie ist der Christ zu beurtheilen, der die christliche Religion für keine ausernatürlich geoffenbarte Religion hält?

Nichts ist leichter, als ihre Beantwortung. Er ist über seine Meinung zu beurtheilen, wie die Menschen überhaupt über ihre Meinungen zu beurtheilen sind. Fassen sie ihre Meinungen aufs gerathewohl, oder nach dem Verlangen ihrer Neigungen auf; entheben sie sich der Prüfung ihrer Meinungen aus Trägheit und Bequemlichkeit, aus Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, oder gar aus Besorgniß, ihre Meinungen dürften durch die Wahrheit einem lästigen Zwange unterworfen werden: so sind sie unmoralische Menschen, und, wie alle unmoralische Menschen, unwürdige Christen, denen aber darum der Name: Christ, nicht eher streitig zu machen ist, als bis er allen unmoralischen Christen versagt wird.

Hat hingegen der gelehrte oder ungelehrte Christ über die Göttlichkeit seiner Religion nach seinen Kräften gewissenhaft nachgeforscht: so kann er für das Resultat seiner Forschungen nur insoferne verantwortlich sein, als eine von ihm verschuldete Vernachlässigung der Ausbildung der dazu nöthigen Geistesgaben, oder

der

der Erwerbung der dazu nöthigen Kenntnisse, an der Unrichtigkeit seiner Resultate Ursache sein kann.

Statt einer überflüssigen weitern Ausführung so einleuchtender Wahrheiten, mag die Erinnerung hier stehen, daß man von der Behauptung des Ausernatürlichen bei der Offenbarung der christlichen Religion keinesweges mit Sicherheit auf einen grössern Eifer des Behaupters für die christliche Religion, als bei dem Behaupter des Natürlichen ihrer Offenbarung, schliessen darf. Demjenigen, der die ausernatürliche Offenbarung widerspricht, kann an der Ausbreitung der christlichen Religion und an ihrer Wirksamkeit auf die Gesinnung der Menschen noch mehr gelegen sein, als dem, der für ihre ausernatürliche Offenbarung eifert. Jener lebt und lehrt vielleicht unter Menschen, welche eben dieses Ausernatürlichen wegen dem Christenthum abgeneigt sind. Da nun seine Prüfung ihn auf eben den Punkt geführt hat, auf welchen diese durch ihre Vorurtheile gekommen sind; so kann ihn die Hoffnung, diese Menschen dem Christenthum zu gewinnen, sie durch das Christenthum zu bessern, zur Bekanntmachung seiner Ueberzeugungen antreiben. Dagegen ist es ein denkbarer, wenn auch —

wie

wie wir von Herzen wünschen — nie eingetretener Fall, daß ein heimlicher Gegner dem Christenthum durch die Behauptung einer außernatürlichen Offenbarung zu schaden suche, weil er vorauszusehen glaubt, daß diese Behauptung noch mehrere Menschen von dem Christenthum entfernen werde. Und wenigstens kann das nicht für verdienstlich angesehen werden, wenn ein Lehrer, der unter Menschen lebt, die in Absicht auf das Uebernatürliche der Offenbarung seiner Meinung sind, und von denen er, im Fall er der entgegengesetzten Meinung wäre, eine lieblose, vielleicht sein Glück zerstörende, Behandlung erwarten müßte, seine Meinung öffentlich sagt; und es ist eine offenbare Uebertreibung, wenn man von seinem Muthe spricht, mit dem er sich der herrschenden Partei entgegengestellt, und ihren Verfolgungen getrotzt habe, die sammt und sonders auf unfreundliche Urtheile in Büchern, durch welche ihm kein Haar gekrümmt wird, hinauslaufen.

Doch kehren wir zu der beantworteten Frage zurück, — um ihr eine neue beizugeben. Kann auch der ein Christ heisen, der zwar viele von den natürlichen Lehren des Christenthums als wahr annimmt, dagegen aber

aber auch manche ebenfalls natürliche Lehren des Christenthums verwirft; der sich also im Grunde gar nicht darum bekümmert, ob eine Lehre Lehre der christlichen Religion sei oder nicht, sondern nur darum, ob er sie ihrer innern Beschaffenheit nach für wahr erkenne?

Wenn diese Frage nach dem strengen Rechte beantwortet werden soll: so muß man wohl gestehen, daß jeder Jude und jeder Muhamedaner mit eben so vielem Recht ein Christ zu heisen verlangen könne, als er. Wenn wir aber bedenken, daß diese Frage nicht eine logische Aufgabe sei, bei der es nur darauf ankommt, zu entscheiden, ob das Definitum dem zukommen könne, dem die Definition nicht zukommt; sondern eine Frage, von deren Beantwortung die bürgerlichen Vortheile, und in manchen Gegenden wohl gar die bürgerliche Existenz, eines solchen Menschen abhängen: so gebietet uns wohl die Pflicht der Duldung, ihm ein Prädicat nicht zu versagen, dessen er durch seine Meinungen immer nicht so unwürdig ist, als der unmoralische Christ durch seine Gesinnung und seine Handlungsweise. So wollen denn wir uns der Benennung wunderglaubiger Christen nicht schämen, und nicht

bloß dem, der eine ausernatürliche Offenbarung der Lehre Jesu nicht glaubt, sondern auch dem, der überhaupt keine Lehre darum glaubt, weil Jesus sie bekannt gemacht hat, die Benennung eines naturglaubigen Christen nicht mißgönnen.

In-

Inhalt.

Einleitung.

Einstimmigkeit über die Göttlichkeit der christlichen Religion läßt eine grössere Uebereinstimmung in den Religionslehren hoffen.

Erste Abtheilung.

Göttlich heist: von Gott bekannt gemacht.

I. Ist die Existenz Gottes so gewiß, daß man untersuchen kann, ob er etwas bekannt gemacht habe?

Nach dem praktischen Erweise allein nicht, wohl aber nach dem teleologisch-praktischen. Abschn. 1.

Nach diesem ist sie so objectiv gewiß, als es die Existenz der Sinnenwesen auser mir ist. Abschn. 2.

II. Wenn es also gewiß ist, daß ein Gott sei, der den Menschen Kenntnisse bekannt machen könne:

1. welche

1. welche Kenntnisse kann er ihnen bekannt machen?

Das ergiebt sich aus seinen Zwecken und seinem Endzwecke mit seinen Geschöpfen. Abschn. 3.

2. Hat man hinlänglichen Grund, anzunehmen, daß er solche Kenntnisse den Menschen geoffenbart habe?

Das kann sich entscheiden lassen aus der Zweckmässigkeit einer solchen Offenbarung überhaupt, und aus dem Inhalte und der Geschichte einer wirklich vorhandenen angeblichen Offenbarung. Abschn. 4.

A. Aus der Betrachtung der Zweckmässigkeit einer Offenbarung überhaupt ergiebt sich,

a. daß eine Offenbarung für wahrscheinlich, aber nicht für nothwendig erkannt werden müsse, Abs. 5.

b. daß eine Offenbarung durch natürliche Mittel wahrscheinlich, Abs. 6.

c. durch ausernatürliche Mittel möglich sei. Abschn. 7.

Also läßt sich aus der Betrachtung der Zweckmässigkeit einer Offenbarung überhaupt so wenig die Gewiß-

Gewißheit als die Unmöglichkeit
einer wirklich geschehenen Offenbarung erkennen. Demnach muß man darüber ins Reine zu kommen suchen

B. durch den Inhalt oder die Geschichte einer vorhandenen angeblichen Offenbarung, und zwar, da uns hier um die Göttlichkeit der christlichen Religion zu thun ist, durch den Inhalt oder die Geschichte der christlichen Religion. Abschn. 8.

a. Aus dem Inhalte derselben läßt sich nichts entscheiden. Abschn. 9.

b. Bei ihrer Geschichte

α. kommen hauptsächlich gewisse Facta in Betrachtung.

β. Ergiebt sich aus diesen Factis, daß die christliche Religion geoffenbart sei?

Diese Frage läßt sich nicht mit Ja oder Nein beantworten; sondern es muß gefragt werden: ergiebt sich aus ihnen, daß sie, wenn sie eine Offenbarung ist, eine natürlich oder

eine

eine ausernatürlich geoffenbarte Religion sei? Abschn. 10.

1. Jene Facta lassen sie nicht für eine natürlich geoffenbarte,

2. sondern für eine ausernatürlich geoffenbarte erkennen, vorausgesetzt, daß sie historisch gewiß seien; und das sind sie. Abschn. 11.

Freilich können wir an diesen Factis nur erkennen, daß sie nicht durch den Lauf der Natur hervorgebracht worden seien; aber eben das berechtigt uns zu dem Schlusse, daß die Religion selbst ausernatürlich geoffenbart sei. Abs. 12.

III. Resultat: Demnach ist die christliche Religion göttlich in dem Sinne: sie ist von Gott ausernatürlich geoffenbart. Abschn. 13.

Wie sind also diejenigen Christen zu beurtheilen, welche sie nicht dafür erkennen? Abschn. 14.

Bayerische Staatsbibliothek München

Verbesserung.

S. 61. Z. 6. v. u. lies: in ihrer Geschichte, vielleicht auch in ihrem Inhalte, Gründe finden, u. s. w.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Vogel, Paul Joachim Siegmund, 1753-1834

Aufsätze theologischen Inhalts

Bd.: Erstes Stück

Nürnberg und Altdorf 1796

Th.u. 471 n-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10786647-1
VD18 80033814